کتاب توضیح الاصول

248

۱

۲۷۰

۲۱۰۶۵۴

کتاب توضیح الاصول

248

۱۰۰م

۲۷۰

۲۱۰۶۵۴

کتاب توضیح الاصول

248

۱

۲۷۰
۲۱۰۶۵۴

هذا مكتوب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى طائفة الجن

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب من محمد رسول رب العالمين الى من طرق الدار من العمار
والزوار الا طارقا يطرق بخير اما بعد فان لنا ولكم في الحق سعة وان يك
عاشقا مولعا او فاجرا مقتحما او راعي حق مبطلا فهذا كتاب الله ينطق
علينا وعليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون ورسلنا يكتبون ما تمكرون
اتركوا صاحب كتابي هذا وانطلقوا الى عبدة الاوثان والى من يزعم ان مع الله
الها آخر لا اله الا هو كل شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون حم تغلبون
حم لا تنصرون حم عسق تفرقت اعداء الله وبلغت حجة الله ولا حول ولا قوة
الا بالله العلي العظيم

يزعم

[illegible] الاعدا وباذنه حق
ثم [illegible] بو مكتوب شريفى [illegible]
[illegible] معقود حاله واروب
[illegible] بعده ايكى ركعت نماز قلوب بعده [illegible]
[illegible] رسول الثقلين محمد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
[illegible] صلوات [illegible] مناجات ايدوب دعا [illegible]
بسم الله الرحمن الرحيم دیوب [illegible] ان شاء الله تعالى باذن الله تعالى خلاص
بوله روايت اولنوب [illegible]

ل

V

كبيكج ٩

ثم انتقل هذا التوضيح الى سلك ملك الفقير
الشيخ الحاج احمد بن ابو بكر
المرزيفوني اللهم يسر لي
ولاخلاني وانتفع
بالاستفادة
والافادة
١٢٠٩ سنة

نعم ما قيل
في حق الملص

سألت البحار السبع هل تطرقا
فريد زمان صار من افضل الناس
فقالوا لنا جي الدين شيئة واحالنا
ويكفيك ان التاج يعلوا على الراس

يا رحيب الصدر جودا يا بسيط الراحتين
فاسمعن ما قيل ان اليأس احدى الراحتين

مسلسل در عطاك هر دم مكرر
سراسر عالم اوك دُر مو حشل

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

حامداً لله تعالى اولاً وثانياً ولعنان الثناء اليه ثانياً وعلى افضل رسله واله
مصلياً وفي حلبة الصلوات مجلياً ومصلياً وبعد فان العبد
المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج
الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما وفقني الله تعالى لتاليف
كتاب تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته
معرضاً عن شرح المواضع التي من لم يحلها بذوق الاطناب لا يحل له النظر في
ذلك الكتاب واعلم اني لما سودت كتاب التنقيح سارع
بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الاطراف
ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغييرات وشيء من المحو والاثبات
فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر ليغير
النسخ المكتوبة قبل ذلك التغيير الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه و
فض بالاختتام ختامه مشتملاً على تدقيقات وحجج موشحة على قواعد
المعقول وتفريعات مرصفة بعد ضبط الاصول وترتيب انيق لم
يسبقني عليه احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ فرسان هذا العلم
الى هذا الآن سميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله
مسؤول ان يعصمني عن الخطاء والخطل كلاماً وعن السهو والزلل اقلامنا و
اقدامنا اليه يصعد الكلم الطيب اتى بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره

تعالى



تعالى في الذهن فان ذكر الله تعالى يكون في الذهن عند افتتاح الكلام
كقوله تعالى وبالحق انزلناه وقوله تعالى انه لقرآن كريم وقوله الطيب
صفة للكلم والكلم ان كان جمعاً فكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء
يجوز في وصفه التذكير والتانيث نحو نخل خاوية ونخل منقعر من محامد لاصولها
من مبادي ربع الشرع بهاء ولفروعها من قبول العقول غاية القبول الاوفى
ربع الشبا على ان جعل اصول الشريعة ممهدة المباني وفروعها رقيقة الحواشي
اي لطيفة الاطراف والجوانب دقيقة المعاني بنى على اربعة اركان قصر
الاحكام واحكم بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات
خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات
على من بينا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله لابتلاء الراسخين
في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم
بالاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر احداً من خلقه عليها والنصوص منصة عرا
ئس ابكار افكار المتفكرين منصة العروس مكان يرفع عليه العروس للجلوة و
وكشف القناع عن جمال مجلات كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه
اي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
رافع اعلام الدين مجامع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين
اراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القائس بها الحكم في المقيس وبالمعتبرين
بكسر الباء القائسين ومسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد
النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون
منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيه الشرعية الباطنة فيجدون
فيها علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما

فانه مبني على اربعة اركان فحصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب
والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي عين الشارع فهم الاحكام
عليها وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن
مسعود بن تاج الشريعة جعل الله سعده وجده يقول لما رأيت فحول العلماء
مكبين في كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه اي مقبلين عليها من
اكب على وجهه سقط عليه فان من اقبل على الشيء غاية الاقبال فكأنه
اكب عليه للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي
بوأه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان
مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته ومرموز غوامض نكته في دقائق اشاراته
ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحاظه
اي لا يدركون بمعاني النظر ما يدركه هو بالحاظ عينه من غير ان ينظر
اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت اي طلبت تبيين مراده
وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتقسيمه مورداً فيه زبدة مباحث
المحصول واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات
بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك
الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز اختار في الاعجاز
العروة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر
واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في
الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون
هذا الا واحدا واما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد ف
ورد فيه لفظ الجمع وسميته بتنقيح الاصول والله تعالى مسئول ان يمتع بمؤلفه

وهو المختصر المشهور

ومعنى تمسكه بذلك مبالغة في تلطيف الكلام وتأدية المعاني بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كأنه يتقرب الى السحر والاعجاز تلويح

وكاتبه

---

وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم **مقدمة**
اصول الفقه اي هذا اصول الفقه واصول الفقه اي فمعرفتها اولا باعتبار
الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفه باعتبار الاضافة
فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فالاصل ما يبتنى عليه
غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسي وهو ظاهر وللابتناء العقلي وهو ترتب
الحكم على دليله وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرفه الامام في المحصول
بهذا واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي
كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور وسميناه
باعتبار تركيبه باسم وعرفناه كهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها
فالتعريف الاسمي يتبين ان هذا الاسم لأي شيء وضع وشرط كلا التعريفين
الطرد اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اي كلما
صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان
حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس ولا شك ان
تعريف الاصل تعريف اسمي اي بيان ان لفظ الاصل لأي شيء وضع فالتعريف
الذي ذكر في المحصول لا يطرد لانه لا يطلق على الفاعل اي العلة الفاعلية والصورة
اي العلة الصورية والغاية اي العلة الغائية والة وكذا دون الصناعة
مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها
والمحدود لا يصدق عليها لان اسم الاصل لا يطلق على هذه الاشياء اصطلاحا
فيصح هذا التعريف الاسمي والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها
وزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام و
التصوف ومن لم يزد اراد الشمول هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة

الماهية الاعتبارية هي التي لا وجود لها الا في عقل المعتبر ما دام معتبرا

الوجدانيات ما يكون مدركة بالحواس الباطنة

فلو قد أدرك الجزئيات عن دليل لخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها
يمكن أن يراد بهما ما تنتفع به النفس وما تتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت فإن أريد بهما الثواب والعقاب فاعلم أن ما يأتي
به المكلف إما واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه كراهة تنزيه أو مكروه
كراهة تحريم أو حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف
الترك أي عدم الفعل فصارت اثني عشر ففعل الواجب والمندوب
مما يثاب عليه [illegible] وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب
مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء
من القسمين وإن أريد بما تنتفع عدم العقاب وبما تتضرر العقاب ففعل
الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني أي مما يعاقب
عليه والتسعة الباقية يكون من الأول أي مما لا يعاقب عليه
وإن أريد بالتنفع الثواب وبالتضرر عدم الثواب ففعل الواجب
والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليها
ويمكن أن يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام
والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك
الحرام والمكروه تحريما يجب عليها بقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك
الواجب خارجين عن القسمين ويمكن أن يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها
وما يحرم عليها فيشملان الأصناف إذا عرفت هذا فاعلم أن الحمل على وجه لا يكون
بين القسمين واسطة أولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات
كوجوب الإيمان ونحوه والوجدانيات أي الأخلاق الباطنة والملكات
النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها

وما عليها



وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من
الوجدانيات هي علم الأخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا
وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها
من العمليات هي الفقه المصطلح فإن أردت بالفقه هذا المصطلح
زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وإن أردت ما يشمل الأقسام
الثلاثة لم تزد وأبو حنيفة رح إنما لم يزد هذا القيد لأنه أراد الشمول أي أطلق الفقه
على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات أو الوجدانيات
أو العمليات ثم سمي الكلام فقها أكبر وقيل العلم بالأحكام الشرعية
العملية من أدلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالأحكام
يمكن أن يراد بالحكم ههنا إسناد أمر إلى آخر ويمكن أن يراد الحكم المصطلح وهو
خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فإن أريد الأول يخرج
العلم بالذوات والصفات أي يخرج التصورات ويبقى التصديقات
وبالشرعية يخرج العلم بالأحكام العقلية والحسية كالعلم بأن العالم
حادث والنار محرقة وإن أريد الثاني فقوله بالأحكام يكون احترازا
عن علم ما سوى خطاب الله تعالى فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي
أي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي أي
خطابه تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الإيمان
بالله تعالى ووجوب تصديق النبي ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع
لتوقف الشرع عليه ثم الشرعي إما نظري وإما عملي فقوله العملية يخرج العلم
بالأحكام الشرعية النظرية كالعلم بأن الإجماع حجة وقوله من أدلتها أي العلم
الحاصل للشخص الموصوف به من أدلتها المخصوصة بها وهي الأدلة الأربعة وهذا

وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه
ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كا
لمقتضي والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال وذلك
انه مكرر ولما توقف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف
الحكم وتعريف الشرعية فقال والحكم قيل خطاب الله تعالى هذا منقول عن
الاشعري فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق با
فعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك فبقي نحو والله خلقكم وما تعملون مع انه
ليس بحكم فقال لا خواجه عنه بالاقتضاء اي الطلب وهو اما طلب
الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب واما طلب الترك
جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير اي الاباحة وقد زاد البعض او الوضع ليدخل
الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفي و
هو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير واما وضعي وهو خطاب بان
هذا سبب لذلك او شرط ذلك كالدلوك سبب للصلوة والوضوء شرط
لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي و
البعض لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضاء والتخيير لان المعنى من كون الدلوك
سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجب الصلوة والوجوب من باب
الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم
من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما للآخر في صورة لا يدل على اتحادهما
وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا بعض المتأخرين من متابعي الاشعري قالوا
الحكم الشرعي خطاب الله تعالى الخ فالحكم على هذا الاصطلاح والفقهاء
يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق

او الحكم الشرعي

اسم المصدر

اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار
منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه اي على تعريف
الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب
لا هو اي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء
وهو المقصود بالتعريف هنا وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه
ونحو اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس متعلقا بافعال
المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا
هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غير الاسلام والصلوة فان
تعلق الحكم بماله او بذمته حكم شرعي ثم اداء الولي حكم آخر مترتب
على الاول لا عينه ويجيء في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي
ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب
هنا الآن يقال اعلم ان المصادر قد تقع ظرفا نحو آتيك طلوع النوار
وقت طلوعه فقوله الآن يقال من هذا القبيل فانه استثناء مفرغ
من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا
وقت قوله في جواب الاشكال بعد ثبوت بالقياس ان الخطاب
ورد بهذا الا انه ثبت بالقياس فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع
الاشكال وايضا يخرج نحو آمنوا واعتبروا اي من الخطابات مع انهما حكم
فالمراد من الايمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من
افعال الجوارح اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار
اي القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العلمية وبين
المتعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية

[illegible]

العلمية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه
العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية
فيقع التكرار الا ان يقال يعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب
وبالعملية ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب
الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا والاتيان افعال
القلب والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان
الخطاب واردا في عين هذا الحكم او واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم
كالمسائل القياسية فيكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب
الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه
حسن كل فعل وقبحه عندنا لكونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة
حسن بعض الافعال وقبحها يدرك عقلا وبعضها لا بل يتوقف
على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق
والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب
واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكون ان
من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعد ان من
الفقه المصطلح عندا حد فيدخل في حد الفقه المصطلح على مذهب الاشعري
ولا يراد عليه اي على حد الفقه التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة
لا خراج مثل الصلوة والصوم فانها منه وليس المراد بالاحكام بعضها
وان قل اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم
وامثالهما اذ لو لم يخرج مثل الصلوة لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس
كذلك واقول هذا القيد ضايع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما
بوجوبهما فقيها

فقيها وليس كذلك لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل
فان الشخص العالم بانه مستنبطة من ادلتها سواء علم كونها من الدين
ضرورة او لم يعلم كالمسائل الغريبة في كتاب الرهن ونحوه لا يسمى
فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك
لا يسمى فقيها كالعلم بانه مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بهما
وحدها ليس بفقيه فلا يحتاج الى اخراجها منه بذلك القيد الفاسد
ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا
ضابط لجميع احكامها ولا يراد كل واحد لوجود لا ادري ولا بعض له
نسبة معينة بالكل كالنصف والاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل اذ
التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد
انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم
يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حيوتهم كابي حنيفة رحمه الله تعالى لم
يدر الدهر وتحطار في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث مما يكون
ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق في الحدود ان يذكر العلم او لفظ العلم
ويراد به التهيؤ خصوصا انه لا دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت
هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال بل هو
العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي
انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر
ان يعلم في اي وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك
الوقت فالصحابة رضي الله عنهم كانوا فقهاء في وقت نزل بعض
الاحكام بعده ثم ظهر نزول الوحي به فلا يعد الفقيه والصحابة لم يشتبهم

كانوا قائلين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل
الاجماعية بشرط الا في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم لعدم
الاجماع في زمنه صلى الله عليه وسلم لا المسائل القياسية لاور
بل لاشتراط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه
وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولا انه مقطوع
به فان الادلة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد
الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق
على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة
الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم ثبت الحكم
فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب
على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من
لا يقول به فراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد ثبت الحكم انه يجب
عليه العمل بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى واصول
الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان فرعا
للثلاثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه اراد ان يبين
ان ما يبتنى عليه الفقه اي شيء هو فقال هذه الاربعة فالثلاثة
الاول اصول مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم واما القياس
فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع
بالنسبة الى الثلاثة الاول اذ العلة فيه مستنبطة من موردها فيكون
الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وهو ليس بمثبت بل هو
مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس [القضاة] حرمة اللواطة





على حرمة الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فا
عتزلوا النساء في الحيض والعلة هي الاذى واما المستنبط
من السنة فكقياس حرمة قفيزين من الجص بقفيزين على حرمة قفيز
من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا
بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاورد وانظيره قياس
الوطي الحرام على وطي الحلال في حرمة المصاهرة وطي ام امته التي وطئها وحرمته في
المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد في امهات
النساء من غير اشتراط الوطي ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة
فالان يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول وعلم اصول الفقه
العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق اي العلم بالقضايا
الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا
عن المبادي كالعربية والكلام وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف
والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه
التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد
والمقدمة ونحوهما المبتني عليها النكت الخلافية ونعني بالقضايا الكلية المذكورة
ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اي اذا استدللت
على مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا
الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على
ثبوته القياس ثابت فهو ثابت واذا استدللت على مسائل
الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك
القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت

وعلم الآداب

ان كانت كثير حالة والثمار الحاصل

هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا
واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول
الفقه لكن يكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كلية
كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب
فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس
على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات
ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب
وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي
الدليل يكون من مسائل اصول الفقه بطريق التفصيل ثم اعلم ان كل دليل
من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط مذكورة هو
صفها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح ويكون
القياس تؤدي اليه راي مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا
فالقضية المذكورة سواء جعلنا كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت
على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية
الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه وقولنا يتوصل بها
اليه الظاهر ان هذا يخص المجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم
قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان
الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها فلذا لم تذكر مباحث
التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة
الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد
يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه راي ابي حنيفة وكلما ادى اليه



ادى اليه رايه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر
بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا
علم اصول الفقه هو علم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه
لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى
فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا ويعتقد ذلك المقلد حقية راي ذلك المجتهد
ثم الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة
انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت
باي نوع من الادلة بخصوصيته ناشئة من الحكم ككون هذا الحكم علة
لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث
المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة او نحو ذلك
ما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال
المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس ثم المباحث
المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التي تعترض
على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا
لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض
وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول
هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر
من مكلف هذا شانه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم
ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه وهذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل
حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف
فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة

بهذا الحكم وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم مو
صوف بهذه الصفات ثبت ذلك الحكم كلما وجد القياس
الموصوف الى اخره فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت
تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل
الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور فاذا علم ان جميع مسائل الا
صول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت
او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا ثبت ذلك الحكم علم انه يبحث
في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكليين من حيث
ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع
الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشئة عن الادلة وبعضها ناشئة
عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث
فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها للحكم وعن العوارض
الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة
المذكورة وما يتعلق بها الى اخره فيبحث متعلق بحد هذا العلم اي
اذا كان حد اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن الادلة والاحكام
ومتعلقاتها والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف
على الادلة [redacted] والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها
هو الادلة المختلف فيها كالاستحسان والاستصحاب والتعامل وادلة المقلد
والمستفتي وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم
كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة
اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها
ما

ما ليست بمبحوث عنها لكن لها دخل في لحوق ما هو مبحوث عنها ككونها عامة
او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونها ثلاثيا
او رباعيا قديما او حادثا او غيرها والقسم الاول يقع محمولات في القضايا
التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا للموضوع لتلك
القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا
لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة
في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلثة اقسام ايضا
الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون
له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنه ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي
ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي
هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا لموضوع القضايا وقد يقع موضوعا
وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبات
لا يثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة واما الثالث من القسمين فخارج
عن مسائله ونعني بالبحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به الخبر
المذكور في قوله ونعني به ما يرجع الى البحث المذكور في قوله فيبحث وقوله
عما يثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم
به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ونعني بالبحث الى اخره جواب عما يرد به ان يذكر مباحث
الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام وان كان
ان موضوع هذا العلم الادلة فقط ولا يبحث عن الاحكام على ان من لواحق هذا
العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث
انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم

وهي مسائل قليلة ذكرت على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع
المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى التصور
والتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث
فيه عن قليل النادرة من احوال التصور الموصل اليه كما يذكر على
سبيل التبعية هكذا هنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من
مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وتقريره ان الحكم فان
اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته
بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم
اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة يصح
بالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت
غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات
اثبات غلبة الظن وان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به
المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا
واعلم اني لما وقعت مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اتكلم في
بعض مباحثها التي لا يستغني المحصل عنها وان كان
لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من
موضوع واحد كالطب فانه يبحث فيه عن احوال بدن الانسان و
عن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم
ان كان اضافة شيء الى اخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات
الادلة للحكم وفي المنطق يبحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق فقد
يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين

والبعض



والبعض عن الاخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث
عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان
اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات اي المسائل واختلافها
فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم فان اريد بالعلم الواحد
ما وقع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا
اعتبار به على ان لكل احد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد
وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار وما اوردوا ان الطب
بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث
ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الا
نسان ومنها انه قد يذكر الحيثية في الموضوعات ولها معنيان احدهما ان
الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع
العلم الالهي فيبحث فيه عن العوارض التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة
والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث فيه
عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا
للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض ذاتية
متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع كقولهم
موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة
اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب
يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب
ان لا يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين ولا يبحث عن
الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون

موضوعاً لعلمين أقول هذا غير ممتنع بل واقع فإن الشيء الواحد له
أعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا وإنما قلنا إن الشيء
الواحد يكون له أعراض متنوعة فإن الواحد الحقيقي يوصف بصفات
كثيرة ولا يقدر أن يكون بعضها حقيقية وبعضها إضافية وبعضها سلبية و
لا شيء منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بد أن يكون لذاته قطعاً للتسلسل
في المبدأ فلحوق البعض الآخر إن كان لذاته فهو المطلوب وإن كان
لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي إلى ذاته قطعاً للتسلسل في
المبدأ ولأنه يلزم استكماله بغيره وإذا ثبت ذلك يمكن أن يكون
الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب اتحاد المعلومات
واختلافها والمعلومات هي المسائل وكما أن المسائل تتحد وتختلف
بحسب موضوعاتها وهي راجعة إلى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل و
تختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة إلى تلك الأعراض وإن
أريد أن الاصطلاح جرى بأن الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا
مشاحة في ذلك على أن قولهم إن موضوع الهيئة أجسام العالم
من حيث أن لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي العالم من حيث أن
لها طبيعة قول بأن موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول
لأن الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لا أنها جزء الموضوع والأمر أن البحث
فيهما عن بأن الحيثيتين بل عما يلحقها بأن الحيثيتين والواقع خلاف
ذلك فنضع الكتاب على قسمين الأول في الأدلة الشرعية وهو على
أربعة أركان الركن الأول في الكتاب أي القرآن وهو ما نقل إلينا
بين دفتي المصاحف تواتراً فخرج سائر الكتب والأحاديث الإلهية

والنبوية



والنبوية والقراءة الشاذة وقد أورد ابن الحاجب أن هذا التعريف
دوري لأنه عرف القرآن بما نقل في المصحف فإن سئل ما
المصحف فلا بد أن يقال الذي كتب فيه القرآن فأجيب
عنه بقولي لأن المصحف معلوم في العرف فلا يحتاج إلى تعريفه بقوله
الذي كتب فيه القرآن ثم أردت تحقيقاً في هذا الموضع ليعلم أن
هذا التعريف أي نوع من أنواع التعريفات فإن تمام الجواب
موقوف على هذا فقلت وليس هذا تعريف ماهية الكتاب
بل تشخيصه في جواب أي كتاب تريد هو القرآن فإن علماءنا
رحمهم الله قالوا هو ما نقل إلينا الخ فلا يخلو إما أن عرفوا الكتاب بهذا
أو عرفوا القرآن بهذا فإن عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفاً لماهية
الكتاب بل تشخيصه في جواب أي كتاب تريد وإن عرفوا القرآن
بهذا فليس تعريفاً لماهية القرآن أيضاً بل تشخيصه لأن القرآن يطلق
على الكلام الأزلي وعلى المقروء فيطلق أحد مفهوميه وهو المقروء فإن القرآن لفظ
مشترك يطلق على الكلام الأزلي الذي هو صفة الحق ويطلق أيضاً على ما
يدل عليه وهو المقروء فكأنه قيل أي المعنيين تريد فقال ما نقل إلينا
أي تريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وإنما يلزم الدور إن أريد تعريف
ماهية القرآن لأنه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف
فلا بد من معرفة ماهية المصحف ولا يكفي معرفة ماهية المصحف
ببعض الوجوه كالإشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على
معرفة ماهية القرآن ثم أردت أن أبين أن القرآن ليس فيه إلا التحديد بقوله على
أن التشخيص لا يحد فإن الحد هو القول الدال على الشيء المشتمل على أجزائه

وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من الاشارة او نحوها الى تشخصاتها
لتحصيل المعرفة اذا عرفت هذا فاعلم ان القرآن لما نزل به جبرئيل عليه
السلام فقد وجد متشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك المتشخص
بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأ جبرئيل او زيد
او عمرو على ان الحق هذا فقولنا على ان التشخص لا يحد ثانيا ولان احدهما ان
للمعنى ان القرآن متشخص بل عنينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب
تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان التشخص لا يقبل الحد لكون التشخص لا يحد جعل
دليلا على ان القرآن لا يحد لان معرفة كل واحد منهما موقوفة على الاشارة
اما معرفة التشخص فظاهر واما معرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هو هذه
الكلمات ويقرأ من اوله الى آخره وثانيهما ان نقول لا مشاحة في الا
صطلاح ونعني بالتشخص هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا
التركيب فان الاعراض تتشخص تشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف
باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب
محلها بان يقرأها زيد وعمرو فعنينا بالتشخص هذا والتشخص بهذا المعنى لا يقبل
الحد فاذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا ان يقال هو هذا
التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق
وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه
فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لان معرفة السورة
فلا بد من ان يقال بعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور وان لم
يحاول تعريف الماهية بل التشخص ونعني بالسورة هذه المعهودة المتعارفة
كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه وتعليلنا ونورد الجانبه اي الجانب

الكتاب





الكتاب في بابين الاول في افادة المعنى اعلم ان الغرض افادة
الحكم الشرعي لكن افادة الحكم الشرعي موقوفة على افادة المعنى فلا بد
من البحث في افادة المعنى فيبحث في هذا الباب عن
الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز ونحوها من حيث انها
تفيد المعنى والثاني في افادة الحكم الشرعي فيبحث في الامر
من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث
انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي **الباب الاول**
لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى
اربع تقسيمات المراد من النظم هنا اللفظ الا ان في اطلاق
اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط
شيء من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة
لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى
فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده
وانما قلنا خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب
والحائض حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس
بقرآن لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اي عدم لزوم
النظم في حق جواز الصلوة فلهذا لم يورد هذا القول في المتن بل قلت
ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن
هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه
العبارة باعتبار وضعه لهذا هو التقسيم الاول من التقسيمات الاربعة
ينقسم اللفظ باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك كما يأتي

الكلام في

وبهذا اما قال فخر الاسلام الاول فى وجوه النظم صيغة ولغة ثم باعتبار
استعماله فيه وبهذا هو التقسيم الثانى فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال
انه مستعمل فى الموضوع له او فى غيره كما يجئ ثم باعتبار ظهور المعنى وخفائه
ومراتبهما وبهذا اما قال فخر الاسلام والثانى فى وجوه البيان بذلك
النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس
ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم فى
كيفية دلالته عليه وبهذا اما قال فخر الاسلام والرابع فى وجوه الوقوف
على احكام النظم التقسيم الاول اى الذى باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ
ان وضع لكثير وضعا متعددا فالمشترك كالعين مثلا وضع تارة للباصرة
وتارة للذهب وتارة لعين الميزان او وضعا واحدا اى وضع لكثير وضعا
واحدا والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه
حال كالانسان



فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا
واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد وعمرو وغير محصور
يخرج اسماء العدد فان الثلاثة مثلا وضعت وضعا واحدا لكثير وهى مستغرقة
لجميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق لجميع ما يصلح له يخرج الجمع
المنكر نحو رأيت رجالا وبهذا معنى قوله والا فجمع منكر اى وان لم
يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رأيت جماعة من الرجال
فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين العام
والخاص وعلى قول من يقول بعمومه فالمراد بالجمع المنكر هنا الجمع الذى يدل القرينة
على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رأيت
غير مستغرق
اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئى وان كان اى الكثير
محصورا



اى الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع لواحد فخاص سواء كان
الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس ثم المشترك
ان ترجح بعض معانيه بالرأى يسمى مأولا واعلم انما قسمنا اللفظ
باعتبار الصيغة واللغة اى باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك
والاول وانما لم اورد المأول فى القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل با
عتبار رأى المجتهد ثم ههنا تقسيم اخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام
التى تحصل منه وهو هذا وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين
ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم
والا فاسم جنس وانما اما مشتق مشتقا منه اولا ثم كل من الصفة واسم الجنس
ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق او مع قيد فمقيد والتى خاصة كلها فعام او
بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة فهى ما وضع لشىء لا بعينه عند الاطلاق
اى السامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة
فى التعين وعدم التعين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال
جاءنى رجل يمكن ان يكون رجلا معينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد
كل واحد من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان
المطلق وضع للواحد النوعى واعلم انه يجب فى كل قسم من هذه الاقسام
ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يوهم التنافى بين كل قسم وقسم
فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا العين
العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة
لعين الماء يكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون
شامل لا فراد تلك الحقيقة وهى عين الماء مثلا يكون عاما بهذه الحيثية

فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف
اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصاً وعاماً بالحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي
فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا **فصل** الخاص من حيث
هو خاص اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة
الحقيقة مثلا يوجب الحكم فاذا قلنا زيد عالم فزيد لفظ خاص فيوجب
الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص فيوجب الحكم بذلك
الامر الخاص على زيد قطعا وسيجيء انه يراد بالقطع معنيان والمراد هنا
المعنى الاعم وهو ان لا يكون ثمة احتمال ناشئ عن دليل لا ان لا يكون ثمة احتمال
اصلا ففي قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القرء على الطهر والا فان احتسب
الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يحتسب يجب ثلثة
وبعض اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله
تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء المراد بالقرء الحيض
عند ابي حنيفة رح والطهر عند الشافعي فنحن نقول لو كان المراد الطهر يبطل
موجب الخاص وهو لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع
هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب
من العدة يجب ثلثة اطهار وبعض طهر وان احتسب كما هو مذهب
الشافعي يجب طهران وبعض على ان بعض الطهر ليس بطهر والا لكان
الثالث كذلك جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه
اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلثة لان
بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر تام
فلا نقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك

لايكون



لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكتفي في الثالث ببعض الطهر
فينبغي انه اذا مضى من الثالث شيء تحل الى الازواج وهذا خلاف
الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي وقد تفردت بهذا
وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب
وقد عقب الطلاق الافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب
الشافعي رح يبطل موجب الخاص تحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق
المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر الافتداء والمراد في تخصيص فعلها هنا تقرير
فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فتعين نوعية لغير مال كما
لا كما يقول الشافعي رح ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة
على الكتاب ثم قال الله تعالى فان طلقها اي بعد المرتين سواء
كانتا بمال او بغيره فيعني اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب
فساد التركيب اعلم ان الشافعي وصل قوله تعالى فان طلقها بقوله تعالى
الطلاق مرتان وجعل ذكر الخلع وهو قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا
الى قوله تعالى فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا قال فيصح
والا يصير الاولان مع الخلع ثلثة فيصير قوله تعالى فان طلقها رابعا وقال
المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله تعالى فان طلقها متصل
باول الكلام ووجه التمسك مذكور في المتن مشروحا وقوله تعالى ان تبتغوا
باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء
اي الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا في نفس العقد
بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا خلافا
للشافعي رح والخلاف فيما في مسئلة المفوضة اي التي تزوجت بلا مهر

لما او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي عند
الموت واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا
يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله
تعالى قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر اى تقديره بالشارع فيكون ادناه
مقدرا خلافا له لان قوله قد علمنا ما فرضنا معناه قدرنا والتقدير الشارع
[illegible] اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف
لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الادنى
مقدرا ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأي والقياس اى الادنى
بشيء هو معتبر شرعا في حل هذا الباب اى كونه عوضا لبعض
اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب
قطع اليد وعند الشافعي كل ما يصلح ثمنا وقد اورد فخر الاسلام في هذا
الفصل مسائل اخر واوردها في الزيادة على النص في اخر فصل النسخ
الا مسئلتين تركناها بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم و
القطع مع الضمان **فصل** حكم العام التوقف عند البعض حتى
يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فان جمع القلة يصح
ان يراد منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة
يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا
قال لزيد علي افلس يصح بيانه من الثلثة الى العشرة فيكون
مجملا وانه يؤكد بكل اجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك
ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس
ان الناس قد جمعوا لكم والمراد منه نعيم بن مسعود او اعرابي اخر والناس

القائل



الثاني اهل مكة وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد
في غيره لانه المتيقن فانه اذا قيل لفلان علي دراهم يجب ثلثة
باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما يثبت الثلثة لان العموم غير
ممكن فيثبت اخص الخصوص وعنده وعند الشافعي يوجب الحكم في كل
ما يتناوله نحو جاءني القوم توجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افراد ما تناولها
القوم لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه فانه
المعاني التي هي مقصودة في التخاطب فقد وضع الالفاظ لها وقد
قال علي رضي الله عنه في الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين
احلتهما اية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على حل كل
امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي او لا وحرمتهما اية
وهي ان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء
كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطي بملك اليمين فالمحرم راجح
كما ياتي في فصل التعارض ان المحرم يرجح على المبيح وابن مسعود جعل
قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ناسخا لقوله تعالى والذين
يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل حتى
اختلف علي وابن مسعود في حامل توفي عنها زوجها فقال علي
تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الايتين احدهما في سورة البقرة
وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء
القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن فقال ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء

[illegible] ... عنه بهذا

اي سورة الطلاق

القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن نزلت (اي سورة البقرة) بعد قوله والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن الاية فقوله يتربصن يدل على ان
عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا او لا وقوله
واولات الاحمال الاية يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء
كان توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله واولات الاحمال
ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تنافيا وهو ما اذا توفي عنها
زوجها وكون حاملا وذلك عام كما اي النصوص الاربعة التي
تمسك بها علي وابن مسعود في الجمع بين الاجنبيين والعدة لكن عند
الشافعي هو دليل فيه شبهة تجوز تخصيصه بالخبر الواحد والقياس
اي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من الخبر الواحد والقياس لان
كل عام يحتمل التخصيص وهو شايع فيه اي التخصيص شايع في العام و
عندنا هو قطعي مساو للخاص ويجيء معنى القطعي فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما (اي الخبر الواحد والقياس)
ما لم يخص بدليل قطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى
لازما له الا ان يدل قرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة
يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع
عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال
المجاز في الخاص فالتاكيد يجعله محكما هذا جواب عما قاله الواقفية انه
يؤكد بكل واجمع وايضا جواب عما قال الشافعي انه يحتمل التخصيص
فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه

كاحتمال



كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال
اصلا لا ناشي عن دليل ولا غير ناشي فان قيل احتمال المجاز
الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال اخر وهو احتمال التخصيص
فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا
لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض
بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان
لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص اخر له معنيان مجازيان
او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة
على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول على الثاني فعلم ان احتمال
المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات
كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام
شايع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل ونحوه فهو في حكم
الاستثناء على ما يأتي ولا يورث شبهة فان كلا يوجب
العتق كونه غير داخل (تحت الاية) وما سوى ذلك يدخل تحت العام
وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص
بل ناسخ بقي الكلام في المخصص الذي يكون موصولا وقليل ما هو
فاذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم
التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما ناسخ والاخر منسوخ
لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم التر
جيح من غير مرجح فعند الشافعي يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض

في قدر ما تناوله وان كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان
كان متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا اي في القدر الذي تناوله
العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك
القدر فقط حتى لا يكون العام فاما مخصصا بل يكون قطعيا في
الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض **فصل** قصر العام على بعض
ما يتناوله لا يجوز الا ان يكون بغير مستقل اي بكلام يتعلق بصدر الكلام و
لا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان
كلاما او لم يكن وهو اي غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة
والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط
يوجب قصر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت
الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة
زكوة والغاية توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو قوله
تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق او بمستقل وهو التخصيص
وهو اما بالكلام او غيره وهو اما العقل الغير الراجع الى غيره نحو خالق كل شيء
يعلم ضرورة انه تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من
خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو واوتيت من كل
شيء واما العادة نحو لا ياكل رأسا فيقع على المتعارف واما
كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر
نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا او
زائدا عطف على قوله ناقصا كالفاكهة لا يقع على العنب

[margin: وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصه]

[margin: واتموا الصيام الى الليل]

غير المستقل



غير المستقل اي فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل
هو اي العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي استثني
منه للباقي وهو اي العام حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي وهذا اذا
كان الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا وفي المستقل كلاما او
غيره اي فيما اذا كان الخاص مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص
كلاما او غيره مجاز اي لفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل
على البعض من حيث القصر اي من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة
من حيث التناول اي ان لفظ العام متناول للباقي فيكون حقيقة فيه
على ما بين في فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم
يفرقوا بين كون اي المخصص بالكلام او غيره فان العلماء قالوا كل عام
خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصص
كلاما او غيره لكن يجب ان يكون هناك فرق وهو ان المخصوص بالعقل ينبغي ان
يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على
العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق تفردت
بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي
خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات
الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان
التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه
يخص وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا لو ما
كان المخصوص كالمستثنى من حيث خص من قوله تعالى فاقتلوا المشركين

بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك او مجهولا
صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين انه لم يدخل
اي التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء
فانه يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء اذا
كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت الحكم
وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل والاصل
في النصوص التعليل ولا يدري كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا
وعند البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص كما كان
لانه كالاستثناء في انه يبين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل اذا
الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة
الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص وان
كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء
المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض ان
كان معلوما فكما ذكرنا انفا ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان و
وان كان مجهولا لا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء
ولما كان المخصص كلاما مستقلا كان المجهول لا يسقط هو بنفسه بل هو
متعلق بصدر الكلام فجهالته يتعدى الى صدر الكلام وعندنا يتمكن
فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم
ان المراد منه البعض بطريق المجاز مثلا اذا كان لكل افراده مائة وعلم
ان المائة غير مرادة لكل واحد من الاعداد التي دون المائة متساو
في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح



من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام
الذي لم يخص عند الشافعي حتى يخصصه خبر الواحد والقياس ثم
اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به
فقال لكن لا يسقط الاحتجاج لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته
والاستثناء بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبه
الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط
العام فلا يسقط به اي بالشك وقبل التخصيص كان معمولا به فلما خص
دخل الشك في انه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك و
وان كان اي المخصص معلوما فللشبه الاول يصح تعليله لا يريد بقوله
فللشبه الاول انه من حيث انه يشبه الناسخ يصح تعليله كما يصح
تعليل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض
او من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما في
في هذه الصورة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح
تعليله خلافا للجبائي واذا صح تعليله لا يدري انه كم يخرج بالتعليل اي
بالقياس وكم يبقى تحت العام فيوجب جهالة فيما يبقى تحت العام
وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فيدخل الشك
في سقوط العام فلا يسقط به الشبه الثاني هو شبه الاستثناء
من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل في حكم العام فلهذا
الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى
واخراج البعض الاخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله
يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه

لا يصح فلبه يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك
في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان
المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله يجب ان يبطل العام
عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الخصم ان
عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال على ان احتمال التعليل
لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص و
ما لا فلا فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعقل فيبقى العام
في الباقي حجة وان عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص
قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل فظهر هنا الفرق بين
التخصيص والنسخ اي لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا
الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي
ينسخ الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ في بعض اخر قياسا
صورته ان يرد نص خاص يخالف حكمه حكم العام ويكون وروده
متراخيا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق
فان العام الذي نسخ بعض ما يتناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس
لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصصه ولا يلزم به
المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وهنا مسائل من الفروع تناسب
ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء
ما اذا باع الحر والعبد بثمن او باع عبدين الا هذا بحصته من الالف
يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء
ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط

الفاسد



الفاسد ففي المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء لكنها تناسب
الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام
وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت ايجاب العقد مع ان صدر
الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهو اذا باع عبدين
الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع
في الاخر لوجهين احدهما انه يصير البيع في الاخر بحصته من الثمن المقابل بهما
فكان البيع بالحصة بقاء يصح كما يأتي في المسئلة التي هي نظير النسخ والثاني
ان البيع في الاخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان ما ليس
بمبيع وهو الحر او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول البيع ونظير النسخ ما
اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم بقي العقد في
الباقي بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي
مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع
قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ هو التبديل بعد الثبوت
فلا يفسد البيع في العبد الاخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء
وانه غير مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين
بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان البيع
بالخيار يدخل في الايجاب لا في الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي
الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبهه الاستثناء واذا
علم كل واحد منهما يصح لشبهه النسخ ولم يعتبر هنا شبهه الاستثناء
حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذ ليس حصة كل
واحد عند ابي حنيفة رح وبيان مناسبتها التخصيص ان المخصص يشابه النسخ

او مناسبته بهذه المسئلة

والبيع بالحصة بقاء لا ابتداء باطل بالجهالة
وانما قلنا ابتداء لان البيع ٤٢

بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم
على ما عرف فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط
تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار
الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون
كالتخصيص الذي يشبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان
علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه
احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذاك
بالفين هذا بالف وذاك بالف صفقة واحدة
على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا
معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما
معلوما فلو اعتبرنا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع
غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء
فلا يفسد البيع ولو اعتبرنا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور
الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول
غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا
فلهذه العلة ولجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان شبه النسخ يوجب
الصحة في الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فاعتبرنا
الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع لشبه الاستثناء
واذا كان كل واحد منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر
هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان ما ليس
بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالف

صفقة



صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند
ابي حنيفة لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيعتبر كالاستثناء بلا
مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع **فصل**
في الفاظه وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه و
هذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم فهو في معنى الجمع او كل واحد
على سبيل الشمول نحو من يأتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو
من يأتيني اولا فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق على ثلاثة فصاعدا فقوله
يطلق على الثلاثة اي يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل متعين
من الثلاثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد متعين يراد
على جميع افراد ذلك العدد المتعين فاذا كان له ثلثة عبيد مثلا او
عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد
انه يحتمل الثلاثة فصاعدا فان هذا ينافي معنى العموم لان اقل الجمع ثلثة
وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان
وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما
جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا
نزاع في الارث والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله تعالى
قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث او على
سنة تقدم الامام فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام
اما في الاثنين فصاعدا فالامام يتقدم او على اجتماع الرفقة بعد قوة
الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبي عليه السلام عن
ان يسافر وحده او اثنان بقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان

الا الثلثة

جماعة
والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملنا
على احد هذه المعاني الثلثة لئلا نخالف اجماع اهل اللغة ولا تمسك
لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لان المتكلم جمع فانهم يقولون
فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين مسلم ان الاثنين جمع فنقول
فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لان المثنى جمع
فيصح تخصيص الجمع تعقيب لقوله ان اقل الجمع ثلثة والمراد بالتخصيص
بالمستغرق وما في معناه كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد بالجر عطف
على الجمع اى المفرد الحقيقي كالرجل وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد
نحو لا اتزوج النساء الى الواحد اي يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة
كالمفرد بهذا فسر ابن عباس رض قوله تعالى فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة منها اى من الفاظ العام الجمع المعرف باللام
اذا لم يكن معهود لان المعرف ليس هو الاحد في الجمع ولا البعض
الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد
الخارجي والذهني واما للاستغراق والجنس واما لتعريف الطبيعة
لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ
الذي يدخل عليه اللام دل على الماهية بدون اللام فحمل اللام
على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة
الجديدة اما تعريف العهد واما الاستغراق وتعريف العهد اولى
من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل
اللام على ذلك البعض المذكور اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض
متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله

بطريق الحقيقة



بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد لا لماهية
لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتي في
هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا البعض
الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذه فتعين الاستغراق و
لتمسكهم بقوله عم الائمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله
في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر
بقوله عم الائمة من قريش ولم ينكره احد ولصحة الاستثناء ر
قال مشايخنا رحمهم الله هذا الجمع اى الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس
ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة
ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى الشيء لزيد
وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من
بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك
معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف
الجنس وانما قال لعدم الفائدة اما في قوله لا اتزوج النساء فلان
اليمين للمنع وتزوج جميع النساء غير ممكن عادة فيكون لغوا وفي
قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات
الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون تعريف
الجنس مجازا فيكون الاية لبيان مصرف الزكوة فيبقى الجمعية فيه
من وجه ولو لم يجعل لبطل اللام اصلا اى اذا كان اللام لتعريف
الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا
فعلى هذا الوجه وقف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يجعل

على هذا المعنى ويبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس
وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام في باب
موجب الامر في معنى العموم والتكرار لانا اذا ابطلناه جعلنا الفرع
العهد اصلا الخ فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا
مقيد بصورة لا يمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل
عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار وهو اللطيف الخبير فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم
لا لعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس ومنها الجمع المعرف
بغير اللام نحو عبيدي احرار عام ايضا لصحة الاستثناء واختلف في الجمع
المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ونحو رأيت رجالا الا عمرا ومنها
المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للعهد كقوله تعالى ان الانسان
لفي خسر الا الذين امنوا والسارق والسارقة الا ان يدل القرينة
على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء و
انما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في
اللام العهد ثم استغراق الجنس ثم تعريف الماهية ومنها النكرة
في موضع النفي كقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به
موسى في جواب ما انزل الله على بشر من شيء وجه التمسك انهم
قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب
الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله تعالى قل من
انزل الكتاب الذي جاء به موسى وكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط

اذا كان



اذا كان اي الشرط مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت
رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا اعلم ان
اليمين اما للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبده حر اليمين
للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب
احدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف
النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا
لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبده حر فمعناه اضرب
رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي
وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله
ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك
وقول موصوف وانما يدل على العموم لانه في موضع التعليل لقوله تعالى
ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا والحكم عام ولو لم يكن العلة عامة لا يصح
التعليل وانما قلنا ان قوله ولعبد مؤمن عام لانه ذكره في موضع
التعليل على عدم جواز النكاح بين المؤمنات والمشركين وهذا
الحكم عام ولو لم يكن العلة المذكورة دالة على العموم لا يصح التعليل
ولان النسبة الى المشتق تدل على علية الماخذ فكذا النسبة
الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا
عالما فيعم بعموم العلة فان قوله لا اجالس الا عالما عام بعموم العلة
ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان اظهرنا الموصوف وهو
الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا فان قيل
النكرة الموصوفة معينة والمقيد من اقسام الخاص قلنا هو خاص من وجه

عام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه
هذا القيد عام في افراد ما يوجد فيه هذا القيد والنكرة في
غير هذه المواضع خاص لكنها يكون مطلقة اذا كان في الانشاء
نحو ان تذبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند التنوع اذا كانت
في الاخبار نحو رأيت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاول
واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل في اللام العهد
والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين اي اذا اعيدت
المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول واذا اعيدت معرفة كان الثاني
عين الاول فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله
تعالى فان مع العسر يسرا الاية لن يغلب عسر يسرين والاصح
ان هذا تأكيد وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف
وان اقر به منكرا يجب الفان عندهما عند ابي حنيفة الا ان يتحد
المجلس والاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون
رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله ان
مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد
نكرة غير مذكور وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في مجلس آخر
بالف منكر لا رواية فيه لكن ينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة
ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك
فهو حر فضربوه عتقوا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر لا يعتق الا
واحد قالوا لان في الاول وصف بالضرب فصار عاما به وفي
الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول صفة

بالصفة



بالضاربية نحو الى زيد بالضرب بيده وهنا فرق آخر وهو ان ايا لا يتناول
الا الواحد المنكر ففي الاول اي في قوله اي عبيدي ضربك
فهو حر لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر معلقا بضربه مع قطع النظر عن
الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد نحو لا يبطل الوحدة ولو لم يثبت
هذا اي عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يبطل اي الكلام
بالكلية وفي الثاني وهو قوله اي عبيدي ضربته يثبت الواحد ويخير الفاعل
فيه اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول
نحو اي ثيابي ... فقد ظهر هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة
به باعتبار من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على
العموم ونحو كل اي خبز تريد هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب
ممكن هنا فلا يمكن من الكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير في ذلك
الواحد المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في الوقف ومنها
من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من
ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما
في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان
فهو آمن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤوا
عتقوا وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق
الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة يعتقهم
الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كما في
كل من هذا الخبز ولانه متيقن اي التبعيض متيقن لان من اذا كان
للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض

قاله عليه السلام حين فتح مكة

من باب ضرب

منفقة وارادة الكل محتمل فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسئلة
الاولى هذا رعى لان عتق كل واحد متعلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره
فكل واحد بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من
المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية للتبعيض بخلاف من شئت
فان المخاطب ان شاء الكل فمشيته الكل مجموع فيه فيبطل
التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخر في اي مما نورده به ومنها
ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن كان قال ان كان ما في بطنك غلاما
فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم يعتق لان المراد الكل وان
قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما
ثلاثا وقد مر وجهها ومنها كل وجميع وهما محكمان في العموم اذا دخلا عليه
بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم
الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد
اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان
قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل
واحد اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد اول بالنسبة الى
المتخلف بخلاف من دخل وهنا فرق اخر وهو ان من دخل
اولا عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه فيقتضي
عموما اخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول وهذا
الفرق قد نورده به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد
السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن
اولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اعني فردا كان من

دخل



دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا فيقتضي التعدد في
المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه
الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فاريد معناه المجازي
وهو السابق بالنسبة الى المتخلف وجميع عمومه على سبيل الاجتماع
فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا
فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى فللاول فصار مستعارا
لكل كذا ذكره فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع
يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لا بد
ان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما معينا ينافي ارادة الاخر فان قيل
معنى قوله انه مستعار لكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما
استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني
انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر
الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد
المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا
وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن
اولا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط
الاجتماع لانه اذا قدم الاول على الدخول يتخلف غيره عن المسابقة
لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة
على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا لا دليل على
انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال

مع ان هذا الكلام للتحريض

على ان المجموع نقلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابع
يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل مجتمعا او منفردا
يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لان المعنى المشترك بل
لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق مسئلة حكاية الفعل
لا تعم لان الفعل وقع على صفة معينة نحو صلى النبي عم في الكعبة فيكون
هذا في معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض المعاني فذاك
وان ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام
وفي بعض الاخر بالقياس قال الشافعي رح لا يجوز الفرض في الكعبة
لانه يلزم استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على
النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام
والتساوي بين الفرض والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار
ثابت فيثبت الجواز في البعض الاخر قياسا واما نحو قضى بالشفعة
للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى و
لان الجار عام جواب عن اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل لما
لم يعم فما روي انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لا يدل
على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب ان هذا
ليس من باب حكاية الفعل بل نقل هذا الحديث بالمعنى فهو كناية
عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه
حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كقوله
قضى بالشفعة لكل جار مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة
اما ان لا يكون مستقلا او يكون وح اما ان يخرج مخرج الجواب قطعا

مطلب حكاية الفعل

او الظاهر



او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس اي الظاهر
انه ابتداء كلام مع احتمال الجواب نحو اليس لي عليك كذا فيقول
بلى او كان لي عليك كذا فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو
سهى فسجد وزنى ماعز فرجم هذا نظير المستقل الذي هو جواب
قطعا ونحو تعال تغد معي فيقول ان تغديت فكذا من غير زيادة
هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب ونحو ان تغديت
اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل الذي الظاهر
انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير
قسم واحد ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل
على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب
صدق ديانة وعند الشافعي يحمل على الجواب عنه وهذا لما قيل ان
العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة
ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث
خاصة فصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده
فاذا ورد اي المطلق والمقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على
المقيد الا في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان
الاعتاق يتقيد بالمؤمنة اي الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران
مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر
كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني
نفي تمليك الكافرة وهما مختلفان لكن نفي تمليك الكافرة
يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم

اى التمليك ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فيصار كقوله
لا تعتق عنى رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اى
ايجاب الاعتاق بالمؤمنة وان اتحد اى الحكم فان اختلف
الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعى
يحمل سواء اقتضى القياس اى بعض اصحاب الشافعى زادوا
انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه وان اتحدت
اى الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان دخلا على السبب كادوا
عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين اى دخل
النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب
لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان
الرأس المطلق سبب وهو قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن
كل حر وعبد يدل الآخر على ان رأس المسلم سبب وهو قوله عم
ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل
واحد منهما اذ لا تنافى فى الاسباب اى يمكن ان يكون المطلق
سببا والمقيد سببا خلافا له اى للشافعى فيتعلق بقوله لم
يحمل عندنا وان دخلا اى المطلق والمقيد على الحكم فى صورة اتحاد
الحادثة نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رضى الله عنه ثلثة
ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد
بالتتابع وفى قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتا
بعات يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب
اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه هذا اذا كان الحكم

اى الاكتفاء

مثبتا فان كان منفيا نحو لا يعتق رقبة ولا يعتق رقبة كافرة لم يحمل اتفاقا
فلا يعتق اصلا لان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان وفيا
فى جوابه نعم ان المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا فى اتحاد
الحادثة والحكم كما فى ثلثة ايام متتابعات ولان القيد زيادة
وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب النفى فى المنصوص وفى
نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد دليل على المذهب
الآخر وهو انه يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد بالوصف
كالتخصيص بالشرط والتخصيص يوجب نفى الحكم عما عداه وذلك
النفى لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت
النفى فى المنصوص وفى نظيره بطريق القياس ولنا قوله تعالى لا تسألوا
عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الآية يدل على ان المطلق يجرى
على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمشقة
كما فى بقرة بنى اسرائيل وقال ابن عباس رضى الله عنه ابهموا ما ابهم الله
واتبعوا ما بين الله اى اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى
المقيد فلا يحمل عليه وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النساء
بالدخول الوارد فى الربائب ولان اعمال الدليلين واجب
ما امكن فيعمل بكل واحد فى مورده الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة
والحكم فهذه الدلائل لنفى المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالان شرع
فى نفى المذهب الثانى وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله
والنفى فى المقيد ليس بناء على العدم الاصلى فكيف يتعدى فانهم
قالوا ان النفى حكم شرعى ونحن نقول هو عدم اصلى فان قوله تعالى

فی کفارة القتل فتحریر رقبة مؤمنة یدل علی ایجاب المؤمنة ولیس
له دلالة علی الکافرة اصلا والاصل عدم اجزاء تحریر رقبة عن کفارة
القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقی اجزاء الکافرة
علی العدم الاصلی فلا یکون حکما شرعیا ولابد فی القیاس من کون
المعدی حکما شرعیا وتوضیحه ان الاعدام علی قسمین الاول عدم
اجزاء ما لا یکون تحریر رقبة کعدم اجزاء الصلوة والصوم وغیرهما والثانی عدم
اجزاء ما یکون تحریر رقبة غیر مؤمنة فالقسم الاول اعدام اصلیة
بلا خلاف والقسم الثانی مختلف فیه فعند الشافعی حکم شرعی
وعندنا عدم اصلی بناء علی ان التخصیص بالوصف دال عنده
علی نفی الحکم عن الموصوف بدون ذلک الوصف فانه لما قال
فتحریر رقبة فلو لم یقل مؤمنة لجاز تحریر الکافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفی تحریر
الکافرة فیکون النفی مدلول النص فکان حکما شرعیا ونحن نقول اوجب
تحریر المؤمنة ابتداء وهو ساکت عن الکافرة لانه اذا کان فی اخر الکلام
مغیر فصدر الکلام موقوف علی الاخر ویثبت حکم الصدر
بعد التکلم بالمغیر لئلا یلزم التناقض فلا یکون لایجاب الرقبة
ثم نفی الکافرة بالنص المقید بل النص لایجاب الرقبة المؤمنة ابتداء
فیکون الکافرة باقیة علی العدم الاصلی کما فی القسم الاول من الاعدام وشرط
القیاس ان یکون الحکم المعدی شرعیا لا عدما اصلیا ولا یمکن
ان یعدی القید فیثبت العدم ضمنا جواب اشکال مقدر وهو ان یقال
نحن نعدی القید وهو حکم شرعی لانه ثابت بالنص فیثبت عدم
اجزاء الکافرة ضمنا لانا نعدی بالعدم قصدا ومثل هذا یجوز فی القیاس
فی





فیجب لقولنا لان القید وهو قید الایمان مثلا یدل علی الاثبات
فی المقید ای یدل علی اثبات الحکم وهو الاجزاء فی تحریر رقبة یوجد فیها
قید الایمان والنفی فی غیره ای نفی الحکم وهو نفی الاجزاء فی الرقبة
الکافرة فثبت ان القید یدل علی هذین الامرین والاول وهو اجزاء
المؤمنة حاصل فی المقیس وهو کفارة الیمین بالنص المطلق وهو او
تحریر رقبة فلا یفید تعدیته فهی ای التعدیة فی الثانی فقط فتعدیة
القید تعدیة العدم بعینها ای بعین تعدیة العدم وان کانت غیرها
فهی مقصودة منها ای وان کانت تعدیة القید غیر تعدیة العدم
فتعدیة العدم مقصودة من تعدیة القید وحاصل هذا الکلام ان نعدی القید
فبطل قوله نعدی القید فیثبت العدم ضمنا بل العدم یثبت قصدا
وهو لیس بحکم شرعی فلا یصح القیاس فیکون ای تعدیة القید
لاثبات ما لیس بحکم شرعی وهو عدم اجزاء الکافرة فانه عدم اصلی
وابطال الحکم الشرعی وهو جواز الرقبة الکافرة فی کفارة الیمین
الذی دل علیه المطلق وهو قوله تعالی فی کفارة الیمین او تحریر
رقبة وکیف یقاس مع ورود النص فان شرط القیاس
ان لا یکون فی المقیس نص دال علی الحکم المعدی او علی عدمه ولیس
حمل المطلق علی المقید کتخصیص العام کما زعموا المجوز بالقیاس جواب
عن الدلیل الذی ذکره فی المحصول علی جواز حمل المطلق علی المقید ان
اقتضی القیاس حمله وهو ان دلالة العام علی الافراد فوق دلالة المطلق علیها
لان دلالة العام علی الافراد قصدیة ودلالة المطلق علیها ضمنیة والعام
یخص بالقیاس اتفاقا بیننا وبینکم فیجب ان تقید المطلق بالقیاس عندکم

بعین تعدیة العدم وان لم یعلم ان یقصد تعدیة القید
بعموم تعدیة العدم فتعدیة العدم مقصودة من
تعدیة القید

مطلب العام لا يخص بالقياس عندنا

ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص
بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وههنا
يثبت القيد ابتداء بالقياس لانه قيد اولا بالنص ثم بالقياس
فيصير القياس ههنا مبطلا للنص لما حصل ان العام لا يخص بالقياس
عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسئلة حمل
المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس
بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام
وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر فاذكر
الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى المسئلة
الجزئية وذكر فيها ما ينافي منع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر
فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ
الكفارة بقدر غلظ الجناية لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا
اشكال اورده علينا في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة
فاجاب بقوله لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو
هو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا المطلق ينصرف الى الكامل
اي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف
الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا ولا يقال انتم قيدتم قوله عم في
خمس من الابل زكوة بقوله في خمس من الابل السائمة مع انهما في السبب
والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحد الحادثة اذا
دخلا على السبب كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى واشهدوا ا
ذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين قال الله

تعالى

قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فار
قوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين
المذكورين بقوله لان قيد الاسامة انما ثبت بقوله ليس في
العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا ان تصيبوا **فصل** حكم المشترك التأمل حتى يترجح احد
معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع
اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين
بدون الاخر او لكل واحد منهما مع الاخر اي للمجموع او لكل واحد منهما مطلقا
والثاني غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع والاول يصح استعماله في
احدهما بدون الاخر بطريق الحقيقة لكن هذا يصح اتفاقا وايضا على تقدير
الوقوع استعماله يكون استعمالا في احد المعنيين وان وجد الاول او
الثالث ينتفي المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب
ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا
المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخر
ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال
اللفظ في المعنيين بقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا ان [illegible]
انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف
اما على التقديرين الاولين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا ولا مجازا لاستلزام
الجمع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ ان استعمل في اكثر من معنى واحد بطريق
المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا
وهذا لا يجوز فان قيل يصلون على النبي الاية والصلوة من الله رحمة ومن الملائكة

استغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب
الاقتداء فلابد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف
باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع اعلم ان
المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فانه
الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على
هذه الاية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه
فان الفعل يتعدد بتعدد الضمائر فكانه كرر لفظ يصلي واجابوا عن
هذا ان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى
هذه الصورة وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لانجوز في مثل هذه
الصورة اي في صورة تعدد الضمائر ايضا فيكون الاية من المتنازع فيه
والجواب الصحيح لنا ان في الاية لم يوجد استعمال المشترك في اكثر من
معنى واحد لان سياق الاية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى
وملائكته في الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم فلابد من اتحاد معنى الصلوة
في الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي وملائكته يستغفرون له يا ايها
الذين امنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لابد من
اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي فهو الدعاء
فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي صلى الله
عليه وسلم ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان
الصلوة من الله الرحمة فقد اراد هذا المعنى لان الصلوة وضعت
للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله تعالى ايصال
الثواب ومن العبد الطاعة فليس المراد ان المحبة مشترك من حيث

الوضع



الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك
ومن العبد هذا واما المجازي فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام
ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف
فلا باس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع وكما
بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه
ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لا ان معناه
مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا
بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض حيث
نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب
الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى
العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من
الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع
الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس
لان الانقياد شامل لجميع الناس اقول تمسكهم بهذه الاية لا يتم
اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان الانقياد
شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم ليس لهم الانقياد
اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض في الجميع
ولا يحكم باستحالته من الجمادات الا ان يحكم باستحالة التسبيح
من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع
ان حكم الشرع بجواز الجميع بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسبيح
الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد هو حقيقته

التسبيح لا آلة لانه على وحدانية تعالى فان قوله لا تفقهون لا يليق
بهذا فعلم ان وضع الروس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات
بل هو امر كائن لا ينكره الا منكر خوارق العادات **القسم الثاني في استعمال**
اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له يشمل الوضع اللغوي والشرعي
والعرفي والاصطلاحي فاللفظ حقيقة في الحيثية التي يكون الوضع
بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه
من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ
حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما
مجازا واما على انه من خطاء العوام وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما
فمجازي اي وان استعمل في غير ما وضع له لعلاقة ما سواء كان من حيث
اللغة او نحوها فمجاز بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي
مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة
واللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الوا
حد لكن من جهتين والا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد
فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة
في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني وما المنقول فمنه
ما غلب في معنى المجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة
في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس اي حقيقة في الثاني
مجاز في الاول من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف
او الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى
هجر الباقي كالدابة مثلا من حيث اللغة اطلاقها على الفرس

بالى

بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به اي خص الدابة بالفرس مع
رعاية المعنى اي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت
مجازا اذا اريد بها غير ما وضع له وهو ما يدب مع خصوصية
الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء
لانها لما خصت به فكانه لم يراع وهو ما يدب في الارض ليس
لصحة اطلاقه اي المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول والمراد
بالمعنى الاول الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة فان في
الحقيقة انما يعتبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك
المعنى ولا لصحة اطلاقه اي المنقول على المعنى الثاني وهو ما يدب
مع خصوصية الفرس كما في المجاز فان في المجاز انما يعتبر المعنى الاول
وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك
المعنى واللازم هو المعنى الثاني بل لترجيح هذا الاسم على غيره
اي اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم
على غيره من الاسماء بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم
بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر
كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان
المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق ولا يلزم ان يسمى الدن
قارورة فلهذا القسم لا يجري القياس في اللغة فلا يقال ان سائر
الاشربة خمر بمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس لرعاية في الخمر
لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة
والاولوية ليصح الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا

ان قلنا باعتبار المعنى الاول في العبارات الاول ... استعارته

وتخصيصه بالمعنى الثاني تخصيص بعد الاسم

اى تجوز

البحث فانه بحث شريف بديع لم يزل قدام من سوغ القياس
فى اللغة الا للغفلة عنه فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه
الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلوة اى لما علم ان اعتبار المعنى
الاول فى المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم
المعنى الاول واعتبار المعنى الاول فى المنقول ليس لصحة الاطلاق
فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق
اسم الدابة فى العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق
اسم الصلوة شرعا على كل دعاء وثبت ايضا ان الحقيقة اذا
قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم
كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان فى نفسه بحيث لا يستتر به
المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التى لم تهجر صريح والتى هجرت
وغلب معناها المجازى كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح
وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما
قسما الحقيقة صريح وكناية فى المعنى الحقيقى واللذين هما قسما المجاز صريح
وكناية فى المعنى المجازى وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه
اى بمعنى الموضوع له معنى ثان ملزوم له اى لمعناه الموضوع له وهى
لا ينافى ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد
به معنى ثان كما فى طويل النجاد فانه استعمل فى الموضوع له لكن المقصود
والغرض من طويل النجاد طول القامة وطول القامة ملزوم لطول
النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل فى غير ما وضع له فينافى ارادة
الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما فى المفرد وقد مر تعريفهما واما فى

الجملة



اراد بالفعل المطلق ... معناه من الصادق والكاذب ... ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده او نوع

الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية
وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة
مجازية نحو انبت الربيع البقل قوله عنده اى عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء
قالوا الى ما هو فاعل فى العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو عنده حتى
لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده
هو الله تعالى وان قال الدهرى انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل
الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقى مع ان الربيع ليس فاعلا فى العقل
وهو كاذب فى هذا الكلام كما اذا قال جاهل جاءنى زيد نفسه مريدا معناه
الحقيقى والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل
عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب

ثم التقرير وغيره جعل الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور تلويح

فصل هذا الفصل فى انواع علاقات المجاز وهى مذكورة فى الكتب
غير مضبوطة لكنى اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلى اذا اطلقت
لفظا على مسمى يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق
عليها المعنى وكان ينبغى ان يقال فان اردت عين الموضوع له فحقيقة
لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال
واردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقى ان حصل له اى لذلك المسمى
بالفعل فى بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول اليه
المراد ببعض الازمان الازمان المغاير للزمان الذى وضع اللفظ لحصول
فيه وانما لم يقيد فى المتن بعض الازمان بهذا القيد لان التقدير تقدير
استعمال اللفظ فى غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقى حاصل لذلك المسمى فان
كان زمان الحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع والمقدر خلافه فهذا

غير زمان وضع اللفظ لحصوله

القيد موضوع عنه او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر اريقت و
ان لم يحصل له اصلا اى لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد وان يريد معنى لازما
لمعناه الوضعى ذهنا اى ينتقل الذهن من الوضعى اليه والمراد الانتقال
فى الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير اذا اطلق على الاعمى
وكالغائط وهو اى اللازم الذهنى اما ذهنى محض ان لم يكن بينهما لزوم فى
الخارج كتسمية الشئ باسم مقابله كما يطلق البصير على الاعمى او منضم الى العرفى
ان كان بينهما لزوم فى الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس
كالغائط فانه لما وقع فى العرف قضاء الحاجة فى المكان المطمئن حصل بينهما
ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون
ذهنيا منضما الى العرف او الخارجى اى يكون الذهنى منضما الى الخارجى ان كان
بينهما لزوم فى الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة
فصار اللزوم الخارجى قسمين عرفيا وخلقيا فسمى الاول عرفيا والثانى
خلقيا خارجيا وحينئذ اى اذا كان اللزوم الذهنى منضما الى العرفى او الخارجى
اما ان يكون احدهما جزء الآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع
للواحد نظير اطلاق اسم الكل على الجزء او الرقبة للعبد نظير اطلاق اسم الجزء على
الكل او خارجا عنه عطف على قوله جزء الآخر اما ان لا يكون اللازم صفة
للازم وهو اى اللزوم اما لحصول احدهما فى الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال
او بالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث
اى النبت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من [redacted] السماء رزقا وهذا نظير
العكس يعنى اى قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب على
المسبب لان الرزق مسبب عن المطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان



الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم هذا نظير اطلاق اسم الشرط على المشروط وكالعلم
على المعلوم نظير اطلاق اسم المشروط على الشرط او يكون صفة وهو الاستعارة
وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاعة ويطلق
على من يتصف باعتبار انه شجاع واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم اللزوم
على اللازم فاللزوم اصل واللازم فرع واذا كانت الاصلية والفرعية
من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين كالجزء مع المعلول الذى هو علة
غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء يتبع للكل اى بالنسبة الى اللفظ الموضوع
للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا ويراد
به جزء الموضوع له والكل يحتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد
الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد
بل يجوز فى صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان
الانسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة اما اطلاق اليد وارادة
الانسان فلا يجوز وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال
الى المحل وايضا على العكس اذا كان المقصود هو الحال كالماء والكوز فان
المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه اعم من حلول الوضع
فى الجوهر واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث
الشرع يصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال فى المعنى المشروع كيف
شرع يصلح علاقة للاستعارة اى ينظر فى التصرفات المشروعة
كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اى وجه
شرعت فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت
لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين فى هذا المعنى يصح

وفيه انه ليس على الكل منطبق بحذوف والمعنى
انه اذا كان عقد مشروع بعقد مشروع فى الوضع
المشروع مقيد لا اثر من الثمرة اذا كان العوض بالشرع
ابن ملك

استعارة احدهما للآخر كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف
بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين
فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين
فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو
المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصوره
وكالسببية عطف على قوله كالاتصال في المعنى المشروع كنكاحه عليه السلام انعقد
بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة
وذلك اي ملك الرقبة سبب لهذا اي لملك المتعة فاطلق اللفظ الذي
وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة وكذا النكاح غيره عندنا اي نكاح
غير النبي عليه السلام انعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كان المنكوحة حرة حتى
اذا كانت امة تثبت الهبة وعند الشافعي رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ النكاح
والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى
كالتنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل
الاحصان والايتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر الى غير
ذلك مما يطول تعداده وغير هذين اللفظين اي غير لفظ النكاح والتزويج
قاصر في الدلالة عليها اي على المصالح المذكورة قلنا الخلوص في الحكم وهو
عدم وجوب المهر اي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة
بك اما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون
المراد والله اعلم انا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة
لك اي لا يحل ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما
قال وازواجه امهاتهم لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة





الرسالة وايضا تلك الامور اي المصالح المذكورة ثمرات وفروع
وهي النكاح للملك عليها اي للزوج على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا
عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك اي لو كان وضعه
لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج ولما
كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان
وضع النكاح لملك له عليها واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة
فالاولى ان يصح بلفظ يدل عليه وانما صح بهما اي بلفظ النكاح والتزويج لانهما
صارا علمين لهذا العقد جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح
والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه
انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين
لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي وكذا ينعقد اي النكاح بلفظ
البيع لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو
ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا النكاح غيره عندنا فان قيل
ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اي ينبغي
ان يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة قلنا
انما كان كذلك اي انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان اي
السبب علة شرعت لحكم اي لذلك المسبب اي يكون المقصود من
شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك فان الملك يصير كالعلة الغائية
فان قال ان ملكت عبدا فهو حر وقال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق
في الثاني لا الاول رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه

فهو حر وهو قال ان اشتريت فشراه متوقفا يعتق في الثاني لان الاول
صورة المسئلة رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد
ثم باعه ثم شرى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط
وهو ملك العبد فانه بعد اشترائه النصف الآخر لا يوصف بملك العبد
وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه
ثم شرى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد اشترائه النصف الآخر
يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشتري العبد وهذا بناء على ان اطلاق
الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف
في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد
زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة
عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشرى يسمى
مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك
عرفا ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد الحقيقة
العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة
التي تاتي وهو قوله فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء
فيما فيه تخفيف يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت الشراء بالملك
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد
لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو
اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق
اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا اما اذا كان
سببا محضا هذا الكلام متعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة فلا ينعكس اي

لايصح

لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو قوله اذا كانت الاصلية
والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين لا فانه قد يفهم منه انه اذا لم
يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد
بالسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس
شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع
ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق
بلفظ العتق اي بناء على الاصل الذي نحن فيه فان العتق وضع لازالة
ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذا اي ازالة
ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة او تفضي اليها وليست هذه اي
ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت
العتق بلفظ الطلاق لما قلنا خلافا للشافعي على هذا اذا لم يكن السبب مقصودا
من السبب لا يصح اسم المسبب على السبب خلافا للشافعي ولا يثبت
ايضا بطريق الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت
العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق المسبب على السبب لكن ينبغي ان
يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك
فبينه بقوله اذ كل منهما اسقاط مبني على السراية واللزوم اعلم ان التصرفات
اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد
بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبول
الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة لما قلنا لانها لا يصح بكل وصف
بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه اي بين العتاق والطلاق

في معنى الشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق
اثبات القوة الشرعية لان المنقولات اعتبر المعاني اللغوية ومعنى
العتق لغة القوة يقال عتق الطاير اذا قوى وطار عن وكرها ومنه عتاق
الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت فنقل الشرع الى
القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رح على ما عرف
في مسئلة تجزى الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة
للاستعارة بينهما قلنا نعم بمعنى الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رح في
مسئلة تجزى الاعتاق لكن بمعنى ان التصرف الصادر من المالك هي
اي ازالة الملك لا بمعنى ان الشرع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد
بالاعتاق اثبات القوة اي يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة
لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان
موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه ما
اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو
ازالة الملك فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع البقل او يطلق اي
الاعتاق عليها اي على ازالة الملك مجازا فقولنا اعتق فلان عبده معناه
ازال الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فح يكون المجاز في المفرد
فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند فان قيل ليس مجازا هذا اشكال
على قوله او يطلق عليها مجازا اي ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك
بطريق المجاز بل هو اسم منقول اي منقول شرعي والمنقول الشرعي
حقيقة شرعية قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة
الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك يرد عليه اي على بعض





ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية انما تستعير
الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك لا للفظ الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق
ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد
ولا يتعلق بحثنا الى الاعتاق ما هو فالجواب اعلم ان هذا الجواب ليس
لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر
وهو ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست اي ازالة الملك
لازمة لها اي لازالة القيد فلا يصح استعارة هذه اي ازالة القيد
لتلك اي لازالة الملك بل على العكس فان الاستعارة لا تجري
الا من طرف واحد كالاسد للشجاع وكذا الاجارة الخ عطف على قوله
فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا تثبت البيع
ينعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب ملك
المنفعة وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور ان الشيء اذا كان
سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس ولا يلزم عدم الصحة
فيما اضافه الى المنفعة جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة
البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه
الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله لان ذلك ليس لعدم صحة
المجاز دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور
بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة
اليها لا تصح فكذا البيع زمنها فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين
فان العين يقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة
المذكورة وقع النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة

بلفظ البيع الموهوب ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم
السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا للملك المتعة الذي
يثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على مباين معناه بلا اشتراك ضح
بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم انما يثبت العكس كما ذكرت ان الاستعارة
لا يجري الا من طرف واحد واما مثال البيع والملك فصحيح واعلم
انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع الاستعارات
اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق
على الانسان الطويل دون غيره قلنا لاشتراط المشابهة في اخص الصفات
مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي حنيفة وعندهما في حق
الحكم فعنده التكلم بهذا ابني لاكبر سنا منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم
به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما
ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة بهذا اللفظ والاصل
ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده
لا عندهما اتفق العلماء على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا
في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي
ثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف
عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند
ابي حنيفة رح في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابني اذا
اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر ويكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق
المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة
وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني

اذا اريد



اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح في المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا
ابني خلف عن هذا حر اي قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما
فيصح الخلف لكن الوجه الثاني اليق بهذا المقام لوجهين لامرين احدهما ان المجاز
خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكر الخلاف الا في جهة الخلفية فيجب
ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون
في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا استعمل كان مجازا خلف
عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم اي حكم المجازي خلف عن حكم
الحقيقي وعند ابي حنيفة رح هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن
بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط
فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا
ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية
والوجه الثاني ان فخر الاسلام رح قال انه يشترط صحة الاصل من حيث
انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد
ذلك وتعذر العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ
وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي مخصوصان بهذا ابني فاما هذا حر فانه
صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني مرادا به البنوة
فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان
المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح
المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لما ان في المجاز ينتقل
الذهن من الموضوع له الى لازمه فالثاني اي اللازم موقوف على الاول
اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية

في حق الحكم فلا بد من امكانه اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له
لتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه ان من
شرط صحة الحلف امكان الاصل كما في مسئلة مس السماء فان امكان الاصل في
شرط لصحة الحلف وصورة المسئلة ان يحلف بعض ليو الله لامسن السماء
يجب الكفارة لحنث عن البر ففي كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين
ويجب الكفارة ففي مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء ممكن في حق البشر
كما كان للنبي عم وان يحلف لاشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب
الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد بها ان المسئلتان والفرق
الذي بينهما وانما لم يذكر في المتن مسئلة الكوز لان المعتاد في كتبنا ذكرهما معا
فكل منهما يبنى عن الآخر قلنا الثاني موقوف على فهم الاول لا على ارادته او لا جمع بينهما
اي بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي فيهما اي في الارادة فاذا
لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول حتى يتوقف على فهم
الاول وفهم الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث
العربية فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين
تملكه فان هذا المعنى لازم للبنوة فيجعل اقرارا بعتق قضاء من غير نية لانه متعين
ولا يعتق بقوله يا ابني لانه لاستحضار المنادي بصورة الاسم بلا قصد المعنى
فلا يجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة يقع اولا في المعنى وبواسطته
في اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة
يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة يقع اولا في المعنى لا يجري
الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه ويعتق بقوله
يا حر لانه موضوع له فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيدا اسد ليس باستعارة

لان الكفارة صح







بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى امر مستحيل قصدا لان التصديق
والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون الاستعارة اذا حذف
المشبه نحو رايت اسدا يرمي وان كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة
القرينة لكن غير مقصود فان المقصود الى القرينة هنا فعلى هذا لا يكون
هذا ابني استعارة اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء
معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا
ومعنى فالاستعارة لا يجري في خبر المبتدا عندهم فقولهم زيد اسد
ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذي ذكر في المتن
فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه
لا يعتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة
لدعوى امر مستحيل قصدا فهذا جواب هذا لان شرط صحة المجاز امكان المعنى
الحقيقي قلنا هذا اي الاستعارة في اسماء الاجناس ويسمى استعارة اصلية
لانه يلزم ح قلب الحقائق لا في الاستعارة في المشتقات ويسمى استعارة
تبعية نحو نطقت الحال والحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق
فلا يلزم هنا قلب الحقائق وهذا ابني من هذا القبيل هذا الذي ذكروه
ان زيدا اسد ليس استعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدا
عندهم انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس اما الاستعارة
في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدا عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة
اي دالة استعير الناطقة للدلالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدا لكن
ليست في اسماء الاجناس بل في الاسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتدا
وفرقهم ان الاستعارة في خبر المبتدا يستلزم قلب الحقائق اذا كانت

فينبغي ان يكون هو الكلم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب ... [illegible]

خبر المبتدا او اسم جنس ح اما اذا كان اسما مشتقا فلا يلزم قلب الحقايق
نحو الحال ناطقة فلا تجوز في اسما الاجناس وتجوز في المشتقات
وهنا خبر المبتدا وهو ابني اسم مشتق لان معناه مولود مني فتجوز فيه
الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة
في اسما الاجناس استعارة اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء
المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها بتبعية وقوعها
في المشتق منه وسياتي قريبا ويجب ان يعلم ان الجواب الذي
اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علما البيان وترك المناقشة
على دلائلهم الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع ان
قولهم رايت اسدا يرمي استعارة ليس بقوي والفرق الذي ذكره
في المتن ان زيدا اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رايت اسدا
يرمي بعض فرق واه وما ذكر بعد ذلك ان في اسما الاجناس لا يجري
الاستعارة في خبر المبتدا ويجري في الاسما المشتقة اضعف من الاول
وفرقهم ان الاول يفضي الى قلب الحقايق دون الثاني اوهن من نسج
العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم
زيد اسد فالذي اوجب ان احدهما استعارة والآخر ليس باستعارة
وانما لم اذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الحاجة اليها فان قولهم
الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم ان امكان المعنى
الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسما
الاجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة
بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي مسئلة قال بعض اصحاب الشافعية

لا عموم



لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيقدر بقدرها قلنا لا ضرورة
في استعماله لانه انما يستعمل لاجل الداعي الذي ياتي من بعد واذا لم يكن
الضرورة في الاستعمال بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب
ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجاز فهذه الضرورة لا تنافي
العموم انما يثبت اذا استعمل المتكلم واراد به المعنى العام ولا مانع
بل العموم لهذا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورة وهو احد نوعي الكلام بل فيه
اي المجاز من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى
يريد ان ينقض وقوله لما طغى الماء والله تعالى متعال عن العجز والضرورات
نظيره قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين
وقد اريد به الطعام اجماعا ولا يشمل غيره عند الشافعية ذكر الصاع
اراد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال مسئلة لا يراد من اللفظ
الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع فلا يستحق
معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله
عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له
ولا المس باليد بقوله تعالى او لامستم النساء لان الوطي وهو المجاز مراد
بالاجماع اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق مجاز
في معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق
وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله البنون وبنو بنين فالوصية
الاول
لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني البنين في الامان في قوله امنونا على
اولادنا فلان الامان لحقن الدم فيبنى على الشبهات وفي هذه المسئلة
روايتان ولا جمع بينهما بالحنث حافيا او متنعلا في لا يضع قدمه في دار فلان

تتراءى اصله تتراءى قلبت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها مخاطب من تفاعل

لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم
المجاز اعلم انه يذكر ههنا مسائل تتراءى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز
اولها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث ان دخلها حافياً
او متنعلاً او راكباً والدخول حافياً معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز
فقوله في لا يضع متعلق بقوله لا جمع بينهما وانما حنث على المعنى المجازي
لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين
في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل
وكذا اي من باب عموم المجاز قوله لا يدخل دار فلان يراد به نسبة
السكنى اي يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى
فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان
ولا يكون فلان ساكناً فيها يحنث بالدخول فيها وهي تعم الملك والاجارة
والعارية لان نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازاً اي لا يراد نسبة الملك
بطريق الحقيقة وغيرها اي العارية والاجارة بطريق المجاز حتى يلزم الجمع
بينهما اي بين الحقيقة والمجاز ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث في قوله
ولا جمع بينهما بالحنث اذا قدم نهاراً او ليلاً في امرأته كذا يوم يقدم فلان
لانه يذكر للنهار والوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره صورة
المسئلة اذا قال لامرأته انت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهاراً
او ليلاً فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
قوله لانه يذكر دليل على قوله ولا بالحنث والهاء في لانه يرجع الى اليوم والمراد
باليوم في الآية الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيراً ما يراد به الوقت
مجازاً فاحتجنا الى ضابط يعرف به في كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق

الوقت



47

الوقت والضابط قوله فاذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت
لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه اي ظرف الزمان
معياراً له اي للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم
للصوم وهذا البحث يأتي في كلمة في في فصل حروف المعاني فان امتد
الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان النهار اولى وان لم يمتد اي
الفعل كوقوع الطلاق باليوم هنا اي في قوله انت طالق يوم يقدم زيد
لا يمتد المعيار فيراد به الآن اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق
الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءاً من النهار او من الليل ولا بالحنث
عطف على بالحنث الذي سبق اكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما في لا آكل من
هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة
او ومحمد رحمه على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله علي صوم
رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين هذا مقول القول حتى لو لم يصم يجب القضاء
لكونه نذراً والكفارة لكونه يميناً فهذه ثمرة الخلاف واذا كان نذراً ويميناً
يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين
لانه نذر بصيغته يمين بموجبه هذا دليل على قوله ثم اي لا يرد انه يمين بموجبه
بقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى
قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه
فالحاصل ان هذا ليس جمعاً بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر
وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ
على لازمه لا يكون مجازاً كما ان لفظ الاسد اريد به الهيكل المخصوص يدل على
الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازاً وانما المجاز

لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان الطلاق موقوف بين يقين الطلاق ومطلق الآن سواء كان الآن جزء من النهار ...

هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة
الموضوع له وههنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله يرد عليه ان
كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اي اليمين كما اذا اشترى القريب
يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة و
المجاز يمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى
اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان
الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو و
حقيقة هذا الجواب انه سلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاءات
يمكن ان يثبت الكلام المعنى الحقيقي والمجازي والحقيقي بمجرد الصيغة
سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد فهذه المسئلة تنقسم اقساما
فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين كان
نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين
اما النذر فبالصيغة ولا تأثير للارادة فيما نواهما واما اليمين فبالارادة
وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين و نذر فقط وهذا الذي اورد به اشكالا
وهو قوله فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين
وليس بنذر لانه يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس
بنذر فاجاب بقوله قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة
لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق بينه و
بين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجب القاضي ولا يصدق في
الطلاق والعتاق فانه اذا قال اردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي
لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد وقضاء القاضي اصل فيه



مسئلة لابد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة
او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور او
معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يأمر
بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن فان
سياق الكلام وهو قوله تعالى انا اعتدنا يخرجه عن ان يكون للتخيير ونحو
طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير خارج فاما ان يكون
بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ولم يكن نحو الاعمال بالنيات
ورفع عن امتي الخطاء والنسيان لان عين الجوارح لا يكون بالنية
وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول
الثواب والاثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صحة
عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بالنجس جاهلا وصلى
لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان
صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك
لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع
الاول وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الآخر اي النوع الآخر وهو الجواز
ونحو لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذه الدقيق ولا يشرب من هذا البئر
حتى اذا استفا وكرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان وكالتوكيل
للمقولة ونحو التوكيل بالخصومة فانه يصرف الى الجواب لان معناها الحقيقي
مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار اعلم ان
القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا يكون معنى في المتكلم اي صفة له
ولا يكون من جنس الكلام او يكون معنى في المتكلم او يكون من جنس الكلام

ثم هذه القرينة التي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام
الذي يكون المجاز فيه بان يكون في كلام آخر اي يكون ذلك اللفظ
الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام او شيء
منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون
بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون بعض الافراد
ناقصا او زائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك
لي حر لا يقع على المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث
انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد
اولى فانحصرت القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل
التخصيص كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص الغير الكلامي وههنا
جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المخصص الكلامي ان
الكلام بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما منافيا لموجب العام
فكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فكون بعض الافراد اولى
يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وههنا نعني بالقرينة اللفظية ان يفهم
من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مراد وفي كل مملوك لي حر
يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون القرينة لفظية جئنا الى
الامثلة المذكورة في المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب
ذلك القسم لكن لم نذكر في كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة
الحقيقة مانعة عقلا او حسا او عادة او شرعا فنبين ههنا هذا المعنى ففي يمين
الفور كما اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق
يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج
مطلقا



مطلقا وفي قوله تعالى واستفزز القرينة يمنع الحقيقة عقلا وكذا في
قوله تعالى فمن شاء فليؤمن لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد
من قوله انا اعتدنا ممتنع عقلا وفي قوله طلق امرأتي ان كنت رجلا
الحقيقة ممتنع عرفا وفي قوله عليه السلام الاعمال بالنيات الحقيقة غير مراد عقلا
وفي لا ياكل من هذه النخلة والدقيق حسا وفي لا يشرب من هذا
البئر حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما
او خاصا او شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نسلم ان المعنى
الحقيقي ممتنع في قوله لا ياكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم
الاكل وهو غير ممتنع حسا بل الاكل كذلك قلنا اليمين اذا دخلت
في النفي كانت للمنع فوجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون
ماكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة
وهو انه لابد للمجاز من قرينة قوله واما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز
متعارفا فعند ابي حنيفة رح المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك
الا لضرورة وعندهما المعنى المجازي اولى ونظيره لا ياكل من هذه الحنطة
يصرف الى القضم عنده وعندهما الى كل ما فيها مسئلة وقد يتعذر المعنى
الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي اكبر سنا منه او معروفة النسب
هذه بنتي اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول
اي الاكبر سنا منه فظاهر وفي الثاني فلانها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي
اما ان يثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه اي ان يكون
دعوته معتبرا في حقهما بان يثبت النسب منه وينتفي ممن اشتهر منه والثاني
هذا اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه ممن اشتهر منه لا يثبت

ممن اشتهر منه او في حق نفسه فقط اي ثبت المعنى الحقيقي وهو النسب
في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان يتعدى ممن اشتهر منه
وذا متعذر اي الثبوت في حق نفسه فقط لان الشرع يكذبه لاشتهاره
من الغير فلا يكون اي تكذيب الشرع المدعي اقل من تكذيبه
نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق
في انه لا يحتمل التكذيب والرجوع واما المجاز عطف على قوله اما الحقيقة
والمراد ان المعنى المجازي متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت
بهذا اي بلفظ هذه بنتي مناف لملك النكاح فلا يكون حقا من
حقوقه بيانه انه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت
التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق او التحريم الذي لا يقتضيها والثاني
متعين لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم
انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون
حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان هذا اللفظ
يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت
التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير فخر الاسلام
على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان يثبت في حقه وحق من اشتهر منه
وذا غير ممكن او في حقه فقط ثم هذا اما ان يثبت في حق النسب وذا متعذر
لان الشرع يكذبه او في حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم
الذي يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو
التحريم فكذلك اي فكذلك ايضا وهو الفرق بين التحريم الاول والثاني ان
المراد بالاول ما يثبت به لا بطريق الالتزام فان ثبوت النسب

ابر



موجب لحرمته والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف
اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا
بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار فاقول لا حاجة
الى قوله اما ان يثبت في حق النسب او في حق التحريم لان الموضوع
له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم
بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل
الثاني لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل
الدليل الثاني هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت التحريم
لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا لما ثبت المذكورة ولو
رده بهذا الوجه وهو ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام
وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز و
هو ايضا محال لما ثبت المذكورة لكان احسن **مسئلة** الداعي الى
المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه وهو الهيكل
المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ
الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة من ارادة المعنى الحقيقي
الى ارادة المعنى المجازي وهي يرمي في رأيت اسدا يرمي والامر
الداعي الى استعمال المجاز فالمثال اذا اردنا ان نخبر من شجاعة شجاع
فالاصل ان يقول رأيت شجاعا فاذا قلت رأيت اسدا فلا بد
ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل في المعنى المطلوب
واستعمال خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي او معنوي
فاللفظي اختصاص لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا

كلفظ التحقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه او صلاحيته للشعر
اى اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ
المجاز يكون موزونا او السجع فاذا كان السجع الثاء مثل الاحد والعدد
فلفظ الاسد يستقيم فى السجع لا لفظ الشجاع واصناف البديع
كالتجنيس ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة
شرك الشرك فان الشرك هنا مجاز استعمل لتجانس الشرك
فان بينهما شبه الاشتقاق او معناه اى اختصاص معناه فمن
هنا شرع فى الداعى المعنوى بالتعظيم كاستعارة اسم ابى حنيفة رحمه الله
لرجل عالم فقيه متقن او التحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير
للجاهل والترغيب او الترهيب اى اختصاص معنى المجازى بالترغيب
او الترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات لترغيب
السامع واستعارة السم لبعض المطعومات لتنزه السامع او زيادة
البيان اى اختصاص معنى المجازى بزيادة البيان فان قولك
رايت اسدا يرمى ابين فى الدلالة على الشجاعة من قولك رايت شجاعا
فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفى المجاز اطلق اسم الملزوم على
اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة دعوى
بلا بينة او تلطف الكلام بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظا اى الداعى
الى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك
موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى
ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد بالرفع
عطف على قوله او تلطف الكلام اى الداعى الى استعمال المجاز قد يكون مطابقة
تمام



تمام المراد فيمكن ان يكون معناه مطابقة تمام المراد فى زيادة وضوح
الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها
يكون على نهج واحد فاذا اردت ان تؤدى المعنى بدلالة اوضح من لفظ
الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان يستعمل لفظ المجاز فان المجازات كثيرة فبعضها اوضح
فى الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح
من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم ثم اذا كان المستعار منه
امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات للتصفة بالمعنى المطلوب و
المستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم
بينة على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن
ان يكون معناه ان يؤدى بعبارة لسانه كنه ما فى قلبه فانك اذا اردت
وصف الشىء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد
وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على
اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد ان يذكر
شىء يوقف السامع كمية سواده فيشبه به او يستعار له ليتبين للسامع
تمام المراد او غير ذلك بالرفع ايضا اى يكون الداعى الى المجاز غير ما ذكرنا
فى هذا الموضع مما ذكرنا فى مقدمة الوشاح وفى فصل التشبيه والمجاز فانى
قد ذكرت فى مقدمته وفى فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو
فانه يكون غرضا للاستعارة ايضا وفى فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون
مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة فى التشبيه وربما يكون
مفيدا ويكون فيه مبالغة فى التشبيه كالاستعارة **فصل** وقد يجرى
الاستعارة التبعية فى الحروف ذكر علماء البيان ان الاستعارة

قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم

على قسمين استعارة اصلية وهي في اسماء الاجناس واستعارة تبعية
وهي في المشتقات والحروف وانما قالوا هي تبعية لان الاستعارة
في المشتقات لا تقع الا تبعية ووقوعها في المشتق منه كما تقول الحال
ناطقة اي دالة فاستعير النطق للدلالة بتبعية استعارة النطق للدلالة
وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة تقع اولا في متعلق
معنى الحرف ثم فيه اي في الحرف كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب
فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل
التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ثم بواسطتها اي
بواسطة استعارة التعليل للتعقيب يستعار اللام له اي للتعقيب نحو
لدوا للموت وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان
الولادة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد
الولادة قطعا بلا تخلف ووقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام
تدخل في العلة الغائية وهي الغرض ولا شك انه معلول للعلة الفاعلية فعلم
ان اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة على المعلول وههنا نذكر حروفا
تمس الحاجة اليها تسمى حروف المعاني منها حروف العطف الواو
لمطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهي
بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولم يمكن
هذا في رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تأكل السمك
وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فهذا لا يوجب الترتيب في الوضوء واما في
السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب لقوله عليه الصلوة والسلام
ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا بالقرآن فان كونهما من الشعائر لا يقتضي الترتيب

كلمة الواو

وقو



وقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا يدل على ان بداية الله تعالى
موجبة لبداءتكم لكن تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهتمام او
غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب
في الحقيقة بما لاح له من وجه غير منقول وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا
وزعم البعض انه للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وللمقارنة عندهما
لكون الامر للوجوب
استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما في ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اي زعم
ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني و
الثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المتعلق بالشرط
كالمنجز عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى محل للثاني والثالث
وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا اي لا ترتيب
في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا كرر ثلث مرات
مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط
يقع الثلث كذا هنا وان قدم الاجزية اي قال لغير المدخول بها انت
طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اي اتفاقا لانه
اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا
تزوج امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى ما صح نكاحهما بكلامين
منفصلين اي قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت
هذه او بحرف العطف اي قال اعتقت هذه وهذه يبطل نكاح الثانية
فجعلته للترتيب هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الائمة واما فخر الاسلام
فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاهما و

معنى المعلق بالشرط كالمنجز عند وقوعه

بغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به وعلى
تقدير ان يقيد به لابد ان يقبل النكاح فضولي آخر من قبل الزوج اذ
لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الحاشي نكاح الامتين
بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة في الجامع الكبير فقيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرة
المسئلة في سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد وبعقدين
كما اذا كان نكاح الاثنتين برضى المولى ورضاهما دون رضى الزوج فان بعض
المسئلة مختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت
موقف تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير وان زوجه الفضولي اختين بعقدين كل واحدة
منفردة ابطل نكاح الثانية وان اجازهما معا ان قال اجزت نكاحها او حرف
العطف اى قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اى بطل نكاح كل واحدة منهما لحصول الجمع او الواو
للقران وان قال اعتق الحرى في مرض موته هذا او هذا او هذا والوارث له ولا مال
له سوى ذلك فان اتى متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك
عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما قال اعتق الحر هذا وسكت
يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان الفروض قيمة العبيد متساوية فاذا قال بعد
السكوت وهذا وسكت فقد عطف على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع
نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم قال وهذا فموجبه عتق
ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع
عن الاولين فجعلتموه للقران اى جعلتم واو العطف فيما اذا اتى متصلا للقران
بمنزلة قوله اعتقتهم اى معا لانه لو لم يحمل على القران بل على الترتيب كان كمسئلة السكوت
قلنا اما الاول فلانه لما اعتقت الاولى لم يبق الثانية محلا للتوقف
نكاحها على عتقها فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز ثم بين الامة محلا للنكاح

فبطل

ولا حاجة الى التقييد ... بعقد واحد او بعقدين ... في الجامع الكبير




ان الصورة الثانية والثالثة

فبطل نكاحها واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره
اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وهنا اشارة الى ان في
المسئلتين كذلك اى آخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين فلان
اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان نكاح الاولى واما الاخبار بالعتق
فلان قوله اعتق الحر هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب
ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون
مغيرا لاول الكلام بخلاف الامتين اى في المسئلة الاولى ليس آخر
الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية
لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام وفي مسئلة الاختين
آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الحصيري فقد قيل
لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل لما جاء الفرق لاختلاف
وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي
مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه لو كل واحدة منهما بانفراد
في مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر هذا الكلام على هذا الآخر وفي مسئلة
الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو افردهما صح نكاح الاولى ولو لم يفرد
في الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقا معا وصح نكاحها وقد
تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة ففي قوله هذه طالق ثلاثا و
هذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما يجب اى المشاركة اذا
افتقر الآخر الى الاول فيشارك الاول اى آخر الكلام للاول فيما تم
به الاول بعينه اى بعينه ما تم لا بتقدير مثله اى مثل ما تم ان لم يمتنع
الاتحاد اى ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف والمعطوف

على تكرار دخلت فانت طالق وطالق وطالق ليس تكرار قوله (الواو)
ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة رحمه الله
بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق
وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت الدار
لا بتقدير مثله اي لا بتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت
الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف (ان دخلت الدار فانت طالق)
ومحمد رحمهما الله تعالى او بتقديره اي بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير
مثله ان امتنع اي الاتحاد كما في جاء زيد وعمرو فلا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء
عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا القران
في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة (لا يجب الزكوة)
على الصبي كما لا يجب الصلوة عليه فينبغي ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه
يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا
بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله واتوا الزكوة لكنا نقول انما لا
يجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها لا لما ذكر
بوجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول
الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا
عن وجوب الزكوة اذ هي مالية يمكن اداء الولي عنه وهذا فاسد عندنا
الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الجمل لان الشركة انما تثبت اذا
افتقرت الثانية ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق
العتق بالشرط ايضا لان ~~الاول في الواو الشركة وهذه انما تثبت لو ا~~
[illegible] هذه الجملة وان كانت تامة في قوة عطف المفرد في حكم
الافتقار

الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية
على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة
في الجزاء لما ذكرنا ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت
اذا افتقرت الثانية فقوله وعبدي حر في ان دخلت الدار فانت
طالق وعبدي حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان
لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع فاجاب
بانها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها للجزاء
في كونهما جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط
والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء يكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط
بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فيحمل على
الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها حقيقة
كما في المفرد او حكما كما في الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد ح يحمل على
الشركة ليكون الواو على اصلها جارية بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها
على الشركة فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا يكون في قوة المفرد
فلا يكون مفتقرة الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
قالوا ويكون لمجرد النسق والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على
الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق في قوله وضرتك طالق رجح
العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء لكفى ان يقول
وضرتك فقوله بخلاف يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط
ولهذا جعلنا قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء الا قوله

حرف الفاء

والكلام الفاء ساقطون اي فلاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب
كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرناه في قوله وهذه طالق من قيام
الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعل قوله ولا تقبلوا الى آخره
فان قوله لا تقبلوا جملة انشائية فاجلدوا او مخاطب بها الائمة و
اولئك جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فقد ليس المشاركة في الجزاء
قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في واولئك عطف الاول
على الجزاء دون الآخر وثمرة هذا يأتي في آخر فصل الاستثناء الفاء للتعقيب
فلهذا اندخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق
فالشرط ان يدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل في المعلول نحو
جاء الشتاء فتأهب وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في
المفهوم غير [illegible] فسقاه فارواه وكذا لن يجزي ولد والده حتى يجده
مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك بكذا فقال
الآخر فهو حر يكون قبولا بخلاف قوله هو حر ولو قال للخياط ايكفيني
هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفي يضمن
كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل اذا كان
مما يدوم كالموت ونظيره ادّ الي الفا فانت حر ويعتق في الحال وكذا انزل
فانت آمن اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب
العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية
للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل في العلة باعتبار انها معلول من ذلك
قوله تعالى فاخرج منها فانك رجيم وقول الشاعر واذا هلكت
لم يكن ذاهبة [illegible] ذاهبة وانما ... الحال

لان قوله



حرف ثم

لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت
حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما
يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية
الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل كذلك اذا كانت ملفوظة
اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمك ولا تقول ائتني
اكرمتك بل يجب ان يقال ائتني اكرمك وكذا في الجملة الاسمية
تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي
بمعنى المستقبل فكذا لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان
مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب بالنسبة اليه كما
في كونها فعلا ودلالتها على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم
تجعل الاسمية بمعناه بطريق الاولى ثم للترتيب مع التراخي وهو اي
الترتيب مع التراخي راجع الى التكلم عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله والى
الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما
يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان
لم تكن يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها
اي عند ابي حنيفة رحمه الله في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم
الجزاء لانه يأتي هناك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان البحث
السابق في تقديم الجزاء يقع الاول اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه
قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم ويلغو الباقي
لعدم المحل لان المراة غير المدخول بها وان قدم الشرط تعلق الاول
ونزل الثاني اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت

فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق وطلق الثالث لعدم
المحل وفائدة تعليق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق
وفي المدخول بها اي ان قدم الجزاء ولم يذكره للعذر السابق نزل
الاول والثاني اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه
سكت عنهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت
المرأة مدخولا بها يكون محلا فيقع طلقتان ويتعلق الثالث لقربه
بالشرط وان قدم اي الشرط تعلق الاول ونزل الباقي وهذا
ظاهر وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التراخي راجعا الى التكلم اي في المدخول بها
لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاءات لان الاحكام
لا تتراخى عن التكلم فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في
التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق بمنزلة ان قال
عند الدخول انت طالق وليس هذا القول في الحال تطليقا اي تكلما
بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط بل للاعراض عما قبله واثبات
ما بعده على سبيل التدارك نحو جاء زيد بل عمرو فلهذا اي لان بل
قوله له علي الف بل الفان يجب ثلثة الاف لانه لا يملك
ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا فلما كان الاخبار
يحتمل التدارك صح في الوصف نفي الانفراد وهذا اشارة الى التدارك
اي التدارك في الاعداد يحمل بل يراد به نفي الانفراد وهو كقولك سني ستون
بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب اي الانشاء لا يحتمل التدارك
لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب
فتعين تعقيب لفظ الخلاف الانشاء ولما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب

فلا

حرف بل



فلا يقع الواحدة اذا قال ذلك اي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لغير
المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة لا يمكن التدارك
والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع ثنتان بخلاف
التعليق وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين
فانه يقع الثلث عند الشرط لانه ابطال الاول اي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة
بالشرط وافراد الثاني بالشرط مقام الاول اي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه
منفردا غير منضم الى الاول ولا يملك الاول اي الابطال المذكور ويملك الثاني
اي الافراد المذكور فيتعلق بشرط اخر اي تعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط اخر
فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت
الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث فصار كما قال انت
طالق ثنتين ان دخلت بخلاف الواو فانه للعطف مع تقرير الاول فيتعلق الثاني
بواسطة الاول كما قلنا اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو للعطف مع تقرير الاول فيتعلق
الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب
ولم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو
ولكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد وان دخل في الجملة يجب اختلاف
الجملتين وما بعدها اي بخلاف بل الاعم ان لكن للاستدراك فاذا دخل في المفرد
يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمروا فانه لتدارك
عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخلت في الجملة لا يجب كونه بعد
النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات فان كانت
الجملتين التي قبل لكن مثبتة وجب ان يكون التي بعدها منفية وان كانت
الجملة ثانية

حرف لكن

علا فقط بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف ببل الا اخبار واحد ولينبغي لكن اعراض عنه الاول
بل الكلمات متحققان تلويح

التي قبلها منفية وجب ان يكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف علا بل
فان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول فان
اقر زيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان
فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا لاقراره فيكون اي النفي
ردا الى المقر ويحتمل ان لا يكون اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد
ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي
لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف
عليه اي على قوله لكن لعمرو بشرط الوصل لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا
وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول
المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف
على الاخر فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض وعلى هذا
قالوا اي المقضي له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال زيد
باع مني او وهب لي بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة للمقضي
عليه لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجبهما
معا وهو النفي على نفسه وثبوت ملك زيد ثم تكذيب الشهود وانتفاء
ملك المقضي عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلام وهما
النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون حجة عليه اي على المقضي له
لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اول
البحث وهو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا اي
يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبله ام لا بعدها كلاما مستأنفا
فان صلح يحمل على التدارك والا فهو كلام مستأنف اي وان لم يتسق اي

لا يصلح

اي لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا
كقوله لك علي الف قرض فقال المقر له لا لكنه غصب الكلام متسق فيصح الوصل
على انه نفي السبب لا الوجوب فان قوله لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه
لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكنه غصب ولا يكون الكلام متسقا الا
مرتبطا فحملناه على نفي السبب فلا [redacted] نفي كونه قرضا تدارك بكونه غصبا
فصار الكلام مرتبطا فلا يكون ردا للاقرار بل يكون نفي السبب بخلاف ما اذا تزوج
بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح ويجعل
لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين فنفي هذه الصورة الكلام غير
متسق لان الاتساق ان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذا
لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات
ذلك النكاح الاول بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه
فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون
اجازة لنكاح آخر مهره مائتان او لاحد الشيئين للشك فان الكلام

حرف او

للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه حينئذ
للتخيير كاية الكفارة فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع
العتق في ايهما شاء ويكون هذا اي ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء حتى يشترط
صلاحية المحل حين ايقاع العتق في ايهما شاء واخبار لغة عطف على قوله
انشاء فيكون بيانا اظهار الواقع فيجبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام
انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر
وعبد وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار فاما
من حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق

في تهاتنا ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب
الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار
لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما
شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء
شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت
الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر
في الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث
يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه
وفي قوله وكلت هذا او هذا ايهما تصرف صح فلهذا اي لما قلنا ان
او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق
بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا
وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عادة من قتل او قتل
واخذ مال او اخذ مال وتخويف فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ
جزاؤه الصلب والاخذ فقط جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه
النفي اي الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال وان قتل
وقتل فعند ابي حنيفة ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب
لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا قال في هذا حر او هذا العبد او دابته
انه باطل لان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من كل وهو غير صالح للعتق هنا
وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى يحمل على الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقيقة
متعذر ولو قال هذا حر او هذا وهذا يعتق الثالث ويخير في الاولين
كانه قال احدهما حر وهذا ويمكن ان يكون معناه هذا حر او هذان فيخير بين

الاول

مطلب لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات

او ولان او في الانشاء للتخيير شرح

الاول والاخيرين لكن حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى لوجهين
الاول انه يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون
تقديره هذا حر او هذان حران ولفظ حر مذكور في المعطوف عليه لا لفظ
حران فالاولى ان يضمر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني
ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو
للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما
ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث
فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذان الوجهان
تفردت بهما خاطري واذا استعمل او في النفي يعم نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا و
لا ذاك لان تقديره لا تطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي
فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا
يحنث بفعلهما لا باحدهما لان المراد المجموع اي لا يحنث بفعل احدهما لانه
حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع الا
ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنى
واكل مال اليتيم فان الدليل دل على ان المراد احدهما في النفي اي لا يفعل
احدا منهما لا هذا ولا ذاك بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع اي
اذا ثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع
دل الدليل على ان المراد احدهما واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان
للاجتماع الامرين تاثير في المنع اي انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفي
المجموع كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فهنا للاجتماع تاثير
في المنع فان تناول احدهما لا يحنث اما في الصورة الاولى فقد دل
الدليل على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما محرم في الشرع فالمراد

او اذا استعمل او في النفي جزاء كان او انشاء يعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه تلويح

قوله فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في الاية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين اه تلويح

نفى كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كان الواو للجمع فانها
ايضا نائبة عن العامل فيحتمل ان يراد ولا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل
واحد منهما ويحتمل ان يراد ولا يفعل هذا ولا يفعل هذا فينعقد يمينان
فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا
فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع يحتاج اليه في كثير من المسائل
وقد يكون للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينها وبين
التخيير ان المراد فيه احدهما فلا يمكن الجمع بينهما بخلاف الاباحة فلان يجالس
كلا الفريقين اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف
بدلالة الحال ان المراد ايهما فعلى هذا قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا
ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد يستعار لحتى كقوله تعالى
ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم لان احدهما يرتفع بوجود
الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل
تلك فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا بر وحتى

حرف حتى

حتى مطلع الفجر وحتى رأسها وقد يجيء للعطف فيكون المعطوف اما افضل
او اخس وتدخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو حتى زيد غضبان
جواب الشرط هاهنا محذوف اي فيها او فالخبر ذلك والا اي
وان لم يذكر الخبر يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها
بالرفع اي ماكول وان دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد و
الآخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فانه
صلح لان يكون سببا للثاني يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل
الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى

تصيح





تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى للغاية في مثل هذه الصورة
وان قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم
يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان
ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك
فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك
فاتغدى عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وليس هذا العطف
المحض نظير في كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة وحروف

مطلب في بيان استعارة حروف الجر

حرف الباء

الجر الباء للالصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالاثمان فان قال
بعت هذا العبد بكر يكون بيعا وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما فيراعى
شرائطه ولا يجري الاستبدال في الكر بخلاف الاول فان قال لا تخرج
الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه الا خروجا ملصقا باذني و
في الا ان اذن لا اي ان قال الا ان آذن لا يجب لكل خروج اذن
بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذن لا يحنث
قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر
والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء
فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهر فيكون معناه
الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة
فارتفع المنع اقول يمكن تقديره على وجه آخر وهو ان ان مع الفعل المضارع
بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم اي
وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب
لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب بان على هذا التقدير يحنث ان خرج

بالبتة

مرة أخرى بلا إذن وعلى التقدير الأول لا يحنث فلا يحنث بالشك
وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى
الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم
لا يتناول كل المحل تقديره الصقوا ايديكم برؤسكم اعلم ان الآلة غير مقصودة
بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل
هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها
ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لان
الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخل
الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله

حرف على

على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه معنى ويستعمل
للشرط نحو يبايعنك على ان لا يشركن بالله وهي في المعاوضات
المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق هذا بيان
علاقة المجاز وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات
المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصير قمارا فاذا قال بعت منك
هذا العبد على الف فمعناه بالف وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط
عملا باصله اي عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى كلمة على في الطلاق للشرط لان
الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي ففي طلقني ثلثا على الف
فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لانها للشرط عنده واجزاء الشرط
لا تنقسم على اجزاء المشروط ويجب عندهما اي ثلث الالف لانها بمعنى الباء
عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض
اما من فقد مر مسائلها اي في فصل العام في قوله من شئت من عبيدي

الى



حرف الى

الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمل قطعا بها اي ان احتمل الانتهاء الى
الغاية والا فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعت
الى شهر يتعلق بالثمن لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية
لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله
بعت واجلت الثمن الى شهر وان لم يمكن اي ان لم يمكن تعلقه بمحذوف
دل الكلام عليه يحمل على تأخير صدر الكلام ان احتمل اي التأخير نحو انت
طالق الى شهر ولا ينوي التنجيز والتأخير يقع عند مضي شهر وعند زفر يقع
في الحال فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل التكلم نحو بعت
هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك واكلت السمكة الى رأسها لا تدخل
تحت المغيا وان لم تكن اي وان لم تكن غاية قبل التكلم فصدر الكلام ان لم يتناولها
فهي لمد الحكم فكذلك نحو اتموا الصيام الى الليل فان صدر الكلام لا يتناول
الغاية وهو الليل فيكون الغاية لمد الحكم اليها فقوله فكذلك جواب
الشرط اي لا يدخل الغاية تحت المغيا وان تناول اي تناول صدر الكلام
الغاية نحو اليد فانها تتناول الى الرفق فذكرها لاسقاط ما وراءها اي ذكر
الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا
وللنحويين في الى اربعة مذاهب الدخول لا مجازا اي دخول حكم الغاية تحت
حكم المغيا لا مجازا وعكسه اي المذهب الثاني وهو ان لا يدخل الغاية
تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق
المجاز على هذا المذهب والاشتراك اي المذهب الثالث هو الاشتراك
اي دخول الغاية تحت المغيا في الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا
بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم

يكون هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا في الليل وهو ان صدر الكلام
علام يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا والمرافق وهو ان صدر
الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا بناسب هذا الرابع اي
مع ما ذكرنا ومعنى ما ذكره النحويون في المذهب الرابع شيء واحد وانما
الاختلاف في العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت
من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما
اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بتلك المذاهب الثلثة لان
تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك
فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم
المغيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها وبعض الشارحين
قالوا هي غاية للاسقاط فلا تدخل تحته اي بعض المتأخرين من اصحابنا
الذين شرحوا الكلام على بنا المتقدمين بينوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية و
الغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية ليست للغسل بل للاسقاط
فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان
اليد لما كانت اسما للمجموع لا يكون الغاية غاية للغسل المجموع لان غسل
المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ولم يعلم ان
البعض الذي يلي الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض
فلا تدخل تحت السقوط فان قال له علي من درهم الى عشرة تدخل الاول
للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الآخر عند ابي حنيفة رحمه
فيجب تسعة وعندهما تدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر لا تدخل
الغايتان فيجب ثمانية وتدخل الغاية في الخيار عنده اي باع على انه

بالخيار



بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اي يكون الخيار ثابتا في الغد عند ابي حنيفة
لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه وكذا
في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه اي عن ابي حنيفة رحمه الله لما ذكرنا في المرافق
اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اي فلا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين
فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر
فقوله الى رمضان لاسقاط ما وراءه وفي للظرف والفرق ثابت بين
اثباته واضماره نحو صمت هذه السنة يقتضي الكل بخلاف صمت في
هذه السنة فهذا في انت طالق غدا يقع في اول النهار ليكون الطلاق في جميع
الغد وفي في الغد ان نوى آخر النهار يصح ولو قال انت طالق في الدار تطلق
في الحال الا ان ينوي في دخولك الدار فيتعلق به وقد يستعار للمقارنة
ان لم يصح الظرف فالحو انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط فلا
يقع بانت طالق في مشية الله تعالى ويقع في علم الله تعالى لانه يراد به المعلوم
اعلم ان التعليق بالمشية متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق
ان علم الله وذلك لان مشية الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض
فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله
لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله تعالى اسماء الظروف
مع للمقارنة فيقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع
واحدة وقبل للتقدم فيقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول بها انت طالق
واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محل للآخر
وثنتان لو قال قبلها اي يقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال والذي وصف

بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال
انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا وبعد على العكس اي لو
قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما
بينا في قوله قبلها واحدة ولو قال انت طالق واحدة بعدها واحدة
يقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة وعند للحضرة فقوله لفلان عندي
الف يكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم وكلمات الشرط ان لا
للشرط فقط فيدخل في امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك
فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر
الحيوة واذا عند الكوفيين تجيء للظرف وللشرط نحو واذا يحاس الحيس
يدعى جندب ونحو واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة
في الظرف وقد تجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله في امر كائن
او منتظر لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع بلا سكوت في متى لم اطلقك
فانت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه وان قال اذا اي ان قال
اذا لم اطلقك فانت طالق فعندهما كمتى اي كقوله متى لم اطلقك
فانت طالق حتى يقع بلا سكوت كما في اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد
بالمجلس اي لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق
حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف قوله طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد
بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله جعلا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم
اطلقك فانت طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق في قوله طلقي
نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة كان اي قوله اذا لم اطلقك فانت
طالق عند ابي حنيفة رحمه الله كقوله ان لم اطلقك فانت طالق فاحتج ابو حنيفة

لا الزن

كلمة بعد

كلمة عند

كلمات الشرط

إن

اذا

جندب: چکرکه دن بر نوعدر و بر رجلك اسميدر و ظلم معناسنه ده كلور واتى



الى الوقت والفرق انه لما جاء كلا المعنيين وقع الشك في مسئلتنا
في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وثمه في انقطاع تعلقه بالمشية
فلا ينقطع بالشك اي لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففي قوله اذا لم اطلقك
انت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع عند
الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار
مثل ان وثمه اي في طلقي نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق
تعلق في الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل
على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق فلا يبطل بالشك وكيف
سوال عن الحال فان استقام اي السوال عن الحال فيه جواب ان
محذوف اي فيها والا بحمل على السوال عن الحال والا بطلت اي وان
لم يستقم السوال عن الحال بطل كلمة كيف ويجب فيعتق في انت
حر كيف شئت لانه لا يستقيم السوال عن الحال فيعتق بقوله انت حر
ويبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف
شئت او انت طالق كيف شئت ليس للسوال عن الحال بل صارت
مجازا او معناها انت حر وانت طالق باية كيفية شئت فعلى هذا المراد
بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف
شئت فان الطلاق له كيفية وهي ان يكون رجعيا او بائنا اما العتق
فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام ويطلق في انت طالق
كيف شئت وتعلق الكيفية اي كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة مفوضة
اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية ولها
لانه لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان

اتفق نيتهما يقع ما نوياه وان اختلفت فلابد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه
مفوضة اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق واذا
تعارضتا تساقطتا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي وعندهما يتعلق الاصل
ايضا اي في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق اي وقوع
الطلاق ايضا بمشيتها فعندهما ما لا يقبل الاشارة اي ما لا يكون من
قبيل المحسوسات فحاله واصله سواء اظن ان هذا مبني على امتناع قيام
العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما قائمان
في الجسم فليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا ففيما نحن فيه
لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدونها النوعيه
بل هما سواء في الاصلية والنوعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق
لا يوجد الا وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر
فصل في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج الى النية والكناية تحتاج اليها
ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات فلا يحد بالتعريض بخلاف لست
أنا بزان قالوا وكنايات الطلاق تعمل مجازا لان معانيها غير مستترة لكن
الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن اي شيء عن النكاح او
عن غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين بموجب
الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانه فسره وانما باستتار المراد
والمراد المستتر هنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق اعلم ان علمائنا الثلثه
قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله انت بائن بناء على ان موجب الكلام
هو البينونة ورد عليهم الشافعي ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هي ما استتر
المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي



كما في انت طالق فاجاب مشايخنا رحمهم الله بان اطلاق الكناية على
هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا في المتن فيقع بها البائن لان موجب
الكلام البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم وتوفيقه وما بتفسير
علماء البيان لتثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب الى
هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا
قال وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم
ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثانيا ملزوما له فيراد بالبائن معناه
ثم ينتقل منه الى الطلاق فيطلق على صفة البينونة لانه اريد به الطلاق
المتصل بها فيراد بالبائن معناه الا في اعتدي فانه يقع به الرجعي وهو
استثناء منقطع من قوله فيطلق على صفة البينونة لانه يحتمل ما يعد من الاقراء
فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله ثبت
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ويرد عليه ان المسبب انما
يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وهنا ليس كذلك وكذا
استبرئي رحمك بسبب هذا الدليل اي الذي ذكر في اعتدي فيحتمل ارادة
امرها باستبراء الرحم لتتزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر
وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها الرجعي ولا تبين
لعدم دلالته على البينونة **القسم الثالث** في ظهور المعنى وخفائه اللفظ
اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق
الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص
يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا يسمى محكما
كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص في

التوقف بينهما اى بين البيع والربوا لانه فى جواب الكفار عن قولهم
انما البيع مثل الربوا وقوله مثنى وثلاث ورباع ظاهر فى الحل نص
فى العدد لان الحل قد علم من غير هذه الآية ولانه اذا ورد الامر بشئ
مقيد ولا يكون ذلك الشئ واجبا فالقصد اثبات هذا القيد
نحو بيعوا سواء بسواء ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
وقوله وقاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم
وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيمة النظيران الاولان للمفسر والمحكم مذكوران
فى كتب الاصول وفى التمثيل بها نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم
ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما
قوله تعالى فسجد الملائكة وقوله ان الله بكل شئ عليم فى ذلك سواء لانهم ان
ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس فى
الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام او اعم
من كل منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يحتمل النسخ كما ان
الاخبار بعلم الله تعالى لا يقبل فلاجل هذا اوردت مثالين فى الحكم
الشرعى ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم نحو قوله تعالى قاتلوا المشركين
كافة مفسر لان قوله كافة سد لباب التخصيص لكن يحتمل النسخ كونه
حكما شرعيا وقوله عليه السلام والجهاد ماض الى يوم القيمة محكم لان قوله
الى يوم القيمة سد لباب النسخ والكل يوجب الحكم الا انه يظهر التفاوت
عند التعارض واذا خفى لعارض يسمى خفيا وان خفى لنفسه
فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه فالخفى
كآية السرقة خفيت فى النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر فنظر

ان كان



اى الخفاء مستور

ان كان الخفاء لمزية يثبت به الحكم ولنقصان لا والمشكل اما لغموض فى
المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب
وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى
لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول
شئ فى الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى حتى وجب
غسله فى الجنابة وبالباطن فى الصغرى فلا يجب غسله فى الحدث الاصغر
وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل
على التكلف والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم او لاستعارة بديعة نحو قوارير
من فضة فقوله او لاستعارة عطف على قوله والمشكل اما لغموض فى المعنى ثم
المشكل هنا بسبب الاستعارة لان القارورة يكون من الزجاج لا من
الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة والمجمل كآية الربوا
فان قوله تعالى وحرم الربوا مجمل لان الربوا فى اللغة هو الفضل وليس كل
فضل بحرام بالاجماع ولم يعلم ان المراد اى فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبى عليه السلام الربوا
فى الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل ليعرف
علة الربوا والحكم فى غير الاشياء الستة والمتشابه كالمقطعات فى اوايل
السور واليد والوجه ونحوها وحكم الخفى الطلب والتامل والمجمل الاستفسار
ثم الطلب ثم التامل ان احتيج كما فى الربوا والمتشابه التوقف ابدا حكم
المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على معمولين والمجرور مقدم نحو
فى الدار زيد والحجرة عمرو على اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على
الا الله فى قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون فى العلم فبعض العلماء قرؤا
بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرؤا بلا وقف فيها الاول

الغسل

لان اصل الطهارة تطهير ما ذكر اصله تدبر
وجوبه بها يتعلق به التكليف

الراسخون غير عالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا رحمهم الله تعالى
وهو الحق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين
والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله تعالى
آمنا به كل من عند ربنا اى سواء علمنا او لم نعلم والاليق بهذا المقام
ان يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق
ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة
والضلال وايضا على ذلك المذهب يقولون خبر مبتدأ محذوف
والحذف خلاف الاصل فكما ابتلى من لم يضرب جاهلا بالامعان
في السير اى في طلب العلم والمراد به بذل الجهد والطاقة في طلب العلم
ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف اى عن طلبه وهذا جواب اشكال
وهو ان الكلام للافهام فما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات
فما الفائدة في انزال المتشابهات فيجب ان الفائدة هي الابتلاء فكما
يبتلى الجاهل بالمبالغة في طلب العلم يبتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن
التأمل والطلب فان رياضة البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد
بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمهما بلوى واعمهما جدوى اى
هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا
من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء هو ان
يسلم ذلك الى الله ويفوضه اليه ويلقي نفسه في مدرجة العجز والهوان
ويبلا شيء علمه في علم الله تعالى ولم يبق له في تلك الغاية اسم ولا رسم وهذا منتهى
اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك والبحث عن سر ذات الله اشراك **مسألة**
قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف

وعدم

وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل بكون منقولا من الموضوع له
الى معنى آخر والتخصيص والتقديم او رد وا في مثاله واسروا النجوى الذين
ظلموا تقديره الذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني
البراغيث والتأخير والناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية اما الوجوديات
وهي نقل اللغة والنحو والتصريف فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات
وهي من قوله وعدم الاشتراك الى آخره فلان مبناها على الاستقراء
وهذا باطل اى ما قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لان بعض اللغات
والنحو والتصريف يبلغ حد التواتر كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع
الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وفاعل وزنه فعل ماض وامثال
ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى
ان الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات ومن ادعى
ان لا شيء من التركيبات يفيد القطع بدلوله فقد انكر جميع المتواترات
كوجود بغداد فما هو الا محض السفسطة والعناد والعقلاء لا يستعملون الكلام
في خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا قد نعلم بالقرائن القطعية ان
الاصل هو المراد والا يبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر اصلا
واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا
كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالظاهر و
النص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمأنينة
**القسم الرابع** في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له او جزئه
او لازمه المتأخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازمه
المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الكلام

الحكم بانه

في المنطوق لاجل دلالة اعلم ان مشايخنا رحمهم الله لما قسموا الدلالات
على هذه الاربع وجب ان نحمل كلامهم عليها لئلا يفسد تقسيمهم
فاقول الذي فهمت من كلامهم ومن الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات
ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين — عبارة نص
الموضوع له او جزءه او لازمه المتاخر واشارة النص دلالته على احد هذه — اشارة نص
الثلثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت
بالعبارة في اصطلاحهم ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم
الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له
ومرادهم بالنظم اللفظ قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لايجاب سهم
من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار
الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له
وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو
زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم
الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب
جزء كونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فقد سموا دلالته
على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع
له ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتاخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا
قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب نفقة الزوجات
على الزوج الذي ولدن له لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان
الاب منفرد في الانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في [illegible]
هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم

خارج



خارج الموضوع له متاخر عنه وقد جعلوه اشارة الى هذا المعنى فجعلوا
اللازم المتاخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له
اشارة الى جزئه والمثال الثاني عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه
وهو الانفراد بنفقة الاولاد وايضا الى جزئه وهو ان النسب
الى الاباء الى آخر ما في المتن واذا قالت المراة لزوجها نكحت علي امراة
فطلقها فقال ارضاء لها كل امراة لي فطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع
له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اي
غير هذه المراة فيكون عبارة في جزء الموضوع له اشارة الى الموضوع
له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المراة وايضا
الى اللازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوها
وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا سيق للازم المتاخر وهو التفرقة بينهما
فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى جزئه والى اللوازم
الاخر وقيدنا باللازم المتاخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم
اقتضاء وانما جعلوه كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتاخر
كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم غير المتاخر كالمعلول على العلة
فان الاولى مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان
يكون معلولا مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول بعبارته
اما المثبت للمعلول فغير مثبت للعلة التي هي اصل بالنسبة الى المعلول
فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا
يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من
هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة

او اقتضاء النص ثابت بدلالة اللفظ على اللازم المتقدم

او اشارة ثابتة بدلالة اللفظ على احد الامور الثلثة

عبارة نص ثابتة بدلالة اللفظ على المعنى المسوق له

النص فهو قوله دعلى الحكم في شيء اي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد
فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم على المنطوق لاجل ذلك المعنى
يسمى دلالة النص نحو ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب
شيء يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم
بالحرمة في المنطوق وهو التأفيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربع
ان المعنى ان كان عين الموضوع له او جزؤه او لازمه غير المتقدم عليه
فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم
فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة
يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص وان
لم يوجد فلا دلالة اصلا واما قلنا يفهم من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم
احد او يفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ اذ الدلالة
اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد
خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه
لا يفهمه الا المجتهد هذا هو نهاية التحقيق والتنقيح في هذا الموضع ولم يسبقني احد
الى كشف الغطاء عن هذه الدلالات وقام بصدد تحقيقه بمطالعة كتب
المتقدمين والمتأخرين كقوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا
لا يستحقون سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار
الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب
نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء وان للاب
ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي كمال الاختصاص
الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن

تملك

تملك ماله ممكن فيثبت هذا والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه
احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان اجر الرضاع يستغني عن
التقدير لانه تعالى اوجب على الاب رزق امهات الولد من
غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة لارضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة
وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته
بالمنطوق وقوله تعالى وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة ينفقون
بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق توجب
علية المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان
الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعي لا يجوز الا التمليك
كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا والحق به التمليك
دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا
كذلك في الكسوة اي لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة
بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة وذا بتمليك العين
لا بالاعارة اذ هي ترد على المنفعة على ان الاباحة في الطعام تتم المقصود
اي سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي ان يأكلوا
على ملك المبيح تتم المقصود دون اعارة الثوب وهي ان يلبسوا على
ملك المبيح فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد في عارية
الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل واما دلالة النص وتسمى
فحوى الكلام لحن الخطاب فكقوله تعالى ولا تقل لهما اف يدل على حرمة
الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى اي المعنى الذي يفهم منه
ان التأفيف حرام لاجله وهو الاذى موجود في الضرب بل اشد و

كالكفارة بالوقاع وجبت عليه اى على الرجل ايضا وعليها اى على المرأة
دلالة لان المعنى الذى يفهم فى الوقاع موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم
وهى مشتركة بينهما ووجوب الكفارة عندنا فى الاكل والشرب
بدلالة النص ورد فى الوقاع لان المعنى الذى يفهم فى الوقاع موجبا
للكفارة هو كونه جناية على الصوم فان الامساك عن المفطرات الثلث ثبت
الحكم فيهما بالدلالة لان الصبر عنهما اشد والداعية اكثر فبالحرى ان يثبت
الزاجر فيهما ووجوب الحد عندهما فى اللواطة بدلالة نص ورد فى الزنا
فان المعنى الذى يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محرم مشتهى
وهذا موجود فى اللواطة بزيادة لانها فى الحرمة وسفح الماء فوقه اى فوق
الزنا اما فى الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما فى سفح الماء
فلانه تضييع الماء على وجه لا يتخلق منه الولد وفى الشهوة مثله لكنا نقول
الزنا اكمل فى سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا
هالك حكما وفيه افساد الفراش اى فراش الزوج لانه يجب فيه
اللعان ويثبت فيه الفرقة بسببه واشتباه النسب واما تضييع الماء فعارضه
اى ما قالا من تضييع الماء فى اللواطة فقد عارضه فى الحرمة لانه قد يحل بالعزل
والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده اى وجود الزنا والترجيح
بالحرمة غير نافع اى ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع فى وجوب
الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه المعانى اى المعانى المخصوصة بالزنا
وهى هلاك البشر والفساد الفراش واشتباه النسب لا توجب
الحد كالبول مثلا ووجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله ع م
لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يتم الا بالسيف

والثانى

حتى كان تبدل الحكم بينهما الى الاتبدل المحل كالقارة والطرار والنباش وغيره فوجوب الحد فى اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس تلويح

عطف على الماء

فانه فوق الحرمة فى الحرمة لان حرمة لا يزول ابدا وحرمة الخمر يزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحد تلويح

والثانى ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف فان المعنى
الذى يفهم موجبا حال عن الضمير فى يفهم للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس
متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف
نهيك اى قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لا يحل وفى تاج المصادر حرمة
كس شكستن القرب جران بما لا يطيقه البدن وقال ابو حنيفة رحمه الله
المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا وباطنا فان الجرح يقع الجناية قصدا على النفس
الحيوانية التى بها الحياة فيكون اكمل ووجوب الكفارة عند الشافعى
فى قتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد فى الخطأ والمعقودة اوجب
الشافعى الكفارة فى القتل العمد بدلالة نص ورد فى الخطأ وهو قوله تعالى
ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة فى الغموس
بدلالة نص ورد فى المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان فكفارته الآية لانه لما اوجب القتل الكفارة مع وجود العذر
فاولى ان يجب بدونه واذا وجبت الكفارة فى المعقودة اذ الكذب
فاولى ان يجب فى الغموس وهى كاذبة فى الاصل لكنا نقول الكفارة
عبادة ليصير ثوابها جابرا لما ارتكب فلهذا يؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة
فانها زاجرة عن ارتكاب الخطر فيجب ان يكون سببها دائرا
بين الاباحة والخطر كقتل الخطأ والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب
حرام واما العمد والغموس فكبيرة محضة وهى لا تلائم العبادة وهى نحو العقاب
لا الكبائر قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغى
ان لا يجب فى القتل بالمثقل لانه حرام محض هذا اشكال على قوله فيجب ان
يكون سببها دائرا بين الخطر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب

التى بها الحياة اى البخار اللطيف الذى يكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقوامها الحيوة تلويح

ان لا يجب الكفارة قلنا فيه شبهة الخطأ اي في القتل بالمثقل شبهة الخطأ
فانه ليس بآلة القتل وهي اي الكفارة مما يحتاط في اثباته فتجب بشبهة
السبب والسبب القتل الخطأ فيبنى فان قيل فينبغي ان تجب فيما
اذا قتل مستأمنا عمدا فان الشبهة ثابتة هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطأ
فان قتل المستأمن فيه شبهة الخطأ بسبب القتل المحل فان المستأمن
كان حربيا فظنه محلا مباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا واذا
كان فيه شبهة الخطأ ينبغي ان تجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثقل تجب
الكفارة لشبهة الخطأ قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في القود فانه
مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس فاما الفعل فهو خالص
والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في الفعل فاوجبت الكفارة
واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل ايضا من وجه يعني شبهة الخطأ
في قتل المستأمن انما هي في محل الفعل لا في الفعل فان قتل المستأمن
من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص
جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل
المستأمن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو
الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستأمن واما القتل بالمثقل فان شبهة
الخطأ فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو
الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه
وهو القصاص حتى لم تجب القصاص فيه وينبغي ان يعلم ان الشبهة مما تثبت
الكفارة وتسقط القصاص واما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل و
من وجه جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه

حق

حق لاولياء المقتول يدل على هذا واما الثاني فلانه شرع ليكون
زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواجر كالحدود والكفارات
انما هي اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل
على كونه جزاء الفعل والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة
والاشارة لا عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى في
القياس مدرك رأيا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ
بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس اي ما يندرئ بالشبهات
كالحدود والقصاص قال عليه السلام ادرأوا الحدود بالشبهات واعلم
ان في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة النص
ام بالقياس فعليك بالتأمل فيها واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني
بالف يقتضي البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه قال بع عبدك عني بالف
وكن وكيلي في الاعتاق فيثبت اي البيع بقدر الضرورة ولا يكون
كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه
بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل سقوطه
في الجملة لا يثبت فقال ابو يوسف رحمه الله هذا تفريع لما مر انه لا يثبت جميع
شروطه لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر ويستغني الهبة
عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع ثمه عن القبول وهو ركن قلنا يسقط
ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله اي القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط
كما في التعاطي لا القبض اي في الهبة ولا عموم للمقتضى اي ان كان المعنى المقتضى
معنى تحته افراد ولا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيتقدر
بقدرها ولم يعم لا يقبل التخصيص في قوله لا اكل لان طعاما ثابت اقتضاء

وايضا لا تخصيص الا في اللفظ فان قيل يقدر الاكل وهو مصدر ثابت
لغة ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانا دلالة تضمنية فان ثبت
لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسئل
القرية فيصير كقوله لا اكل اكلا ونية التخصيص في لا اكل اكلا صحيحة بالاتفاق
قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا اكل
اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل
لما لم يكن لا اكل عاما ينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث
لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا اكل معناه لا يوجد منه
ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه
فرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان
اللفظ يدل على جميع الافراد اي بطريق المنطوق فان قيل ان قال
لا اساكن فلانا ونوى في بيت واحد يصح نيته والبيت ثابت
اقتضاء قلنا انما يصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان يكونا في
دار واحدة وكاملة وهي هذه اي المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في
بيت واحد فنية البيت الواحد لا يكون من باب عموم المقتضي
بل من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس
وسيأتي تمامه في هذا الفصل وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم
والتأخير هكذا اقتضى الكامل ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك
ونوى الثلث ان نيته باطلة لان المصدر الذي يثبت من التكلم انشاء
امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه يصح
نية الثلث لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل

في المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس على ما
ياتي فان قيل ثبوت البنوة في انت ابني امر شرعي ايضا فيجب
ان لا يصح نية الثلث قلت نعم لكن البنوة على نوعين فيصح نية احدهما
ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد وهي تتصل بذلك
المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضي نحو واسئل القرية
اي اهلها فاثبات الاهل يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه
فالمسئول حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجري فيه
العموم والخصوص قوله ولذلك اي لما ذكرنا ان المقتضي لا عموم له اصلا
لا يصح نية الثلث في انت طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق
وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة
يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق
الانشاء عن المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي لا انه ثابت لغة فان قيل
الطلاق الذي يثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا
اقتضاء لان المقتضي في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وههنا ليس كذلك
لان الطلاق ثابت بهذا اللفظ فثبوته يكون ماخوذا فيكون من باب
العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع
الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار
بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع
اللغوية حتى اخبار الانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالالفاظ
الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو في اللغة اخبار
يجب كون المرأة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من

جهة الحكم اقتضاءً ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتاً اقتضاءً فهذا
معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتاً اقتضاءً لا يصح
فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما تصح بطريق
المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز
الا في اللفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على
الطلاق الذي هو صفة المرأة لغةً ويدل على التطليق الذي هو صفة
الرجل اقتضاءً فالذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد
في ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقةً وباعتبار تعدده يتعدد لازمه
اي الذي هو صفة المرأة فلا تصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة
الرجل فلا تصح نية الثلث ايضاً لانه ثابت اقتضاءً وهذا الوجه مذكور
في الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك
والثاني مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقاً او انت
الطلاق فانه تصح فيهما نية الثلث ووجهه على هذا الجواب الثاني
مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا تصح فيه
نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقاً لا شك ان طلاقاً هو
صفة المرأة فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلث فنقول اذا نوى الثلث
تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدراً لفعل محذوف
تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقات ثلاثاً وقوله انت
الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك التطليقات
الثلث واما على الجواب الاول فلا يجيء هذا الاشكال اذ لم نقل ان
الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث بل نجوز ذلك



ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلث وان كان صفةً
للمرأة وقوله كسائر اسماء الاجناس اي اذا كان ملفوظاً لكنه اسم جنس
وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري
كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظةً لا يدل على العدد بل على
الواحد اما حقيقةً او اعتباراً على ما يأتي في الفصل الذي يذكر فيه ان الامر
لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي
ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث المجموع والمجموع
في الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البينونة بهذا اشكال
على بطلان نية الثلث في انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر
الذي يثبت من المتكلم انشاءً امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتاً اقتضاءً
ولا يصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت
باين امر شرعي ايضاً فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث وقوله قلنا نعم لكن
البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق
الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة وهي
التي يمكن رفعها والغليظة وهي لا يمكن رفعها وهي الثلث او هي جنس
بالنسبة اليهما ونية احد محتملي اللفظ صحيحة في المقتضى وكذلك نية احد النوعين
لانه لا بد وان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معاً فلا بد وان ينوي
احدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين فيه اذ لا عموم للمقتضى فلا دلالة
على الافراد اصلاً ولان المقتضى ثابت ضرورةً ولا ضرورة في العدد
المعين فيثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك
في النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا يكون الا

متنافية فلا بد ان يصح نية احد النوعين وايضا لا يصح نية المجاز في المقتضي
كنية ثلث تطليقات في انت طالق طلاقا بناء على انها واحد اعتباري
كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب
النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع
على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وقوله و
مما يتصل بذلك بالمقتضي هو المحذوف واعلم انه يشتبه على بعض الناس
المحذوف بالمقتضي فلا يعرفون الفرق فيعطون احدهما حكم الآخر و
يغلطون في كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما
خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة
المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد
التقسيم اللفظ اما حقيقة واما تقديرا فكل ما هو محذوف لكنه ثابت لغة
فانه في حكم اللفظ فيكون اللفظ المنطوق والا على اللفظ المحذوف
على معناه باحد هذه الاقسام الاربع فالدلالة المنقسمة على الاربع دلالة
اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من باب دلالة
اللفظ على المعنى **فصل** اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة
وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق
وشرطه اي شرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولوية
اي اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته
اياه اي مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى
لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه
بدلالة النص الذي ورد في المنطوق او بقياسه عليه ولا يخرج اي

لنكتة





اي المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب
على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف
لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم
اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب
في حجورهم فح لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اي المنطوق لسؤال
او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء
على السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها
بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم
المتكلم عطف على قوله لسؤال بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا
علم ان السامع لم يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء
على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم
فاذا بين شرائط مفهوم المخالفة شرع في اقسامه فقال منه اي من مفهوم
المخالفة هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس او اسم
علم يدل على نفي الحكم عما عداه اي عما عدا ذلك الشيء عند البعض لان الانصار
فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل من المني عدم وجوب
الغسل بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل والا
يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله زيد موجود ونحوهما اي ان دل على
نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في محمد رسول الله اذ يلزم ان لا يكون غير محمد
رسولا وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم ان لا يكون غير
زيد موجودا ولاجماع العلماء على جواز التعليل فان الاجماع على جواز التعليل
والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان

وانما فهموا ذلك اى عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام
وهو للاستغراق غير ان الماء يثبت مرة عيانا ومرة دلالة جواب
اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع
انواع الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل في التقاء الختانين بلا ماء [او بلا انزال]
فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين
دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم [عند التقاء] مع دليل الانزال وهو
التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنه
اى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء بالوصف يدل
على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي او تقول تخصيص الشيء مبتداء ومنه خبره وقوله
يدل خبر مبتداء محذوف اى وهو الراجع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اى
عما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك المنفي بدون الوصف
كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عنده
عدم حل نكاح الفتيات اى الاماء غير المؤمنات للوصف فان قول الانسان
الطويل لا يطير يتبادر الفهم الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء والاستقباح
ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان
الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل
انه يفهم منه ان غير الطويل يطير ولتكثير الفائدة ولانه لو لم يكن فيه تلك
الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم
عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف
يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر
كالخروج مخرج العادة الى آخره ولان مثل هذا الكلام يدل على غلبة

هذا

هذا الوصف كما في الابل السائمة زكوة فيقتضي العدم عند عدمه و
عندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر اعلم ان القائلين
بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه
اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم بان السامع
يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة
وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي
الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات
نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد
ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه
يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا
محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم
واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف وكالمدح او الذم فانه
قد يوصف الشيء للمدح ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور
الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله كالمدح عطف على قوله نحو الجسم اى
موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم الى آخره ونحو المدح او الذم فان
موجبات التخصيص في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا او التاكيد نحو
امس الدابر لا يعود او غيره اى غير التاكيد نحو وما من دابة في الارض الا
على الله رزقها فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية الا لنفي الحكم عما عداه
فقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وصف الدابة بكونها
في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون
الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة وقد

قلت لان ظهور الاولوية او المساواة
وان شرط عدمه في المفهوم الا انه
ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى
تلويح

ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد
ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات
التخصيص وفوائده اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات
التخصيص منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء
فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان بالطويل فائدة اصلاً
لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله
وكلام رسوله عليه السلام لكن واحد والف فائدة تخرج عن دركها
افهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح في حيز المنع لان
المرجح لا ينحصر فيما ذكر ولان اقصى درجاته اي الوصف ان يكون
علة وهي لا تدل على ما ذكر لان الحكم يثبت بعلل شتى جواب عن
قوله ولان مثل هذا الكلام يدل ولكن نقول ايضا بعدم الحكم اي عند
عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما
شرعيا لا انه علة لعدمه اي لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم ومن ثمرات
الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكماً عدمياً لا يثبت الحكم الثبوتي
فيما عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام ليس في العلوفة زكوة فانه
لا يلزم ان الابل اذا لم تكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي
لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف
الحكم الثبوتي وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله
تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فانه يصح تعديته عدم جواز الكافرة في كفارة القتل
الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد ونظيره قوله تعالى من
فتياتكم المؤمنات فهذا لا يوجب تحريم الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه

٢/٥

انه يجعل الزوج بحرج العادة فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة
ثم اورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف
يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم
علينا امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني
فانه نفي للاخرين لان هذا ليس تخصيصا هذا دليل على قوله لا يلزم
والمعنى ان كونه نفيا للاخرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه
بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان اي الى الدعوة
لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا
انما انتفى نسب الاخرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد
لا يشترط الدعوة لانتفى نسبهما
لا لانه نفي نسبهما وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد
فان دعوة الواحد دعوة الجميع لا يقال لا حاجة الى البيان فانها صارت
بالاول ام ولد فيثبت نسب الاخرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك
ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخرين واما ههنا فلا فان دعوة
الاكبر في مسئلتنا متأخرة عن ولادة الاخرين فلا يكون الاخران ولدي
ام الولد بل هما ولدا الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة ولا يلزم
اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارض كذا انه لا تقبل الشهادة عندهما
فهذا اي عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص دال على ما قلنا
اي على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا
في غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم لان الشاهد دليل
على قوله ولا يلزم لما ذكر لا حاجة اليه بل لشبهة وجواز الشهادة ونحن
لا ننفي الشبهة بل نحن فيه اي في التخصيص بالوصف اي لا ننفي كونه شبهة

في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة فلا حاجة الى
الدلالة وقال ابو حنيفة رح الله هذا اي السكوت عن غير الارض المذكورة
سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وهو ههنا اي
ذكر المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما كانوا متفحصين عن
احوال تلك الارض فارادوا نفي علمهم بالوارث في ارض كذا
نفي وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به واما ساير الاراضي
فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون
ساير الاراضي احترازا عن المجازفة ومنه التعليق بالشرط يوجب
العدم عند عدمه عند الشافعي عملا بالشرطية فان الشرط ما ينتفي الحكم
بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به اي بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم
الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا كما بين ماذكرنا في التنقيح
بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثمة يظهر ههنا ايضا لان الشرط
يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد يقال
للمعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف والشرط بالمعنى الاول يوجب
ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني اي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى
الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه ينتفي صحة الصلوة عند انتفاء
الوضوء وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا
المعنى حكم شرعي بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء و
عدم اصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة
واما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط
فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار





الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب
آخر فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم الآية يوجب عدم نكاح الامة عند
طول الحرة عنده ويجوز عندنا قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح
المحصنات المؤمنات فما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز
نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح
الحرة ثابتة ثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيعتبر مفهوم هذه الآية مخصصا
عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز
لا يصلح مخصصا ولا منافيا لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية وهذا ابنا
اي هذا الخلاف مبني على ان الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط
فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده اي الحكم بتقدير معين و
اعدمه اي الحكم على غيره فيكون له اي للتعليق تاثير في العدم اي عدم الحكم
ونحن نعتبره معه اي نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام
واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط
مثل انت في انت طالق اي المشروط وهو انت طالق في قوله
انت طالق ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة
انت في انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء
كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم فعلى هذا اي على
هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط
مع الشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد
سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط على ما ذكرنا ان
المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم

بتقدير معين وانعدام الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا
للحكم ويكون تاثير التعليق في تاخير الحكم لا في منع السببية فابطل تعليق الطلاق
والعتاق بالملك هذا تفريع على ان المعلق بالشرط انعقد سببا
عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق و
المعلق انعقد سببا عند الشافعي فاذا علق الطلاق او العتاق بالملك
فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق ويجوز تعجيل النذر
المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق
كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب والنذر
المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت مالية
فان الشافعي جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب
الكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب
وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان المالي
يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن
بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني
ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالنذر او وجوب الاداء
بالمطالبة واما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي المالي لما ثبت
نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت
لم يصح الاداء واما قوله فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي فصل الامر
يأتي ان في العبادة البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب
الاداء وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون

ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما تمهد لنا
من الاصل وهو ان تعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع
لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت في انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم
بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم في المسائل المذكورة
على ان اليمين انعقد للبر فكيف يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث
فلما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق
الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا
ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق
والسبب انما يصير سببا عند الشرط في باب النذر والسبب للكفارة
هو الحنث عندنا فان اليمين لم ينعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر
والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل هي
شرط لها والحنث سبب وفرقه بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود
في حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية ويتبين الفرق
اي على مذهبنا بين الشرط والاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على
الحكم اما الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على المبيع واما خيار الشرط
فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما ثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم
دون السبب اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر
اي الشرط لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافي فان
كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا فدخوله على
الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط
والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولما

اي لوقوع الشرط

اي الحكم الشافعي فيها خلافنا

من دخوله على السبب فيدخل طيه بخلاف البيع **الباب الثاني في افادة الحكم**
**الشرعي** اي في افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ودخول
اللفظ المفيد له اخبار ان اخبار اصل الصدق والكذب من حيث هو اي مع
قطع النظر عن العوارض لكونه خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يحتمله اخبار
الشرع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن اكد اي من الانشاء
لانه ادل على الوجوب اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل
عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع
والمامور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة
في وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا واما الانشاء فالمعتبر في
من اقسامه هنا الامر والنهي فالامر قول القائل استعلاء افعل و
النهي استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز عن
الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل على انه اي على ان الامر
للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول عليه السلام لان فعله
امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة في
الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله وعلى الفرع وهو ان فعله
عليه السلام للايجاب بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي قلنا
ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا
فعل ولم يقل افعل يصح نفيه اي نفي الامر اي يصح لغة وعرفا ان يقال
انه لم يامر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة
في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذي
هو اسم ليس بمعنى الشان وتسميته امرا مجازا او الفعل يجب به سمعنا انه حقيقة



حقيقة لكن الدلائل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل اي الدلائل
التي تدل على ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولي للايجاب
لا الفعلي فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها على الفعلي وسياتي وما
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير في امره ان كان
راجعا الى الله لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول
فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر
من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير
مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن بصدد
المنع فيصح ما قلنا (خصم) ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب لا تدل
على ان الفعل للايجاب واللفظ (او اللفظ الامر) كاف للمقصود والزائد خلاف

..... اي الامر القولي كاف للمقصود وهو الايجاب صح

الاصل وايجاب فعله عليه السلام استفيد من قوله صلوا على انه انكر
على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعله وموجبه التوقف

امر كل واحد منها

عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه استعمل في معان مختلفة وهي
ستة عشر الاول الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة والثاني الندب
كقوله تعالى فكاتبوهم الثالث التاديب كقوله عليه السلام كل مما يليك
الرابع الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا والخامس الاباحة نحو كلوا
السادس التهديد نحو اعملوا ما شئتم السابع الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله
الثامن الاكرام نحو ادخلوها بسلام التاسع التعجيز نحو فاتوا بسورة
العاشر التسخير نحو كونوا قردة الحادي عشر الاهانة نحو ذق انك
انت العزيز الكريم الثاني عشر التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا الثالث

عشر الدعاء نحو اللهم اغفر لي الرابع عشر التمني نحو الا ايها الليل الطويل
الا انجلي الخامس عشر التحقير نحو القوا ما انتم ملقون السادس عشر التكوين
(الاحتقار)
نحو كن فيكون قلنا لو وجب التوقف ههنا لوجب في النهي
لاستعماله في معان وهي التحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربوا والكراهة
كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو لا تمنن تستكثر و
التحقير نحو ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة ولا تعتذروا والارشاد
نحو لا تسألوا عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب
كراسي والتمشي في نعل واحد ولان النهي امر بالانتهاء عطف على
قوله لاستعماله في معان فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل
لانه يصير موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك
ثابت بديهة وهذا الاحتمال يبطل الحقائق يمكن ان يراد بها حقائق الاشياء
فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد زيدا بل عدم
الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو عين مذهب السوفسطائية
النافين حقائق الاشياء ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ
الا وله احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز
فان اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة يبطل دلالة الالفاظ
على المعاني التي وضع لها والقائل ان يدعي انه محكم وعند العامة موجب واحد اذ
الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم اذ هي الادنى و
الندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب
والوجوب عند الاكثر لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة

الفتنة او العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير
فيكون المأمور به واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة
او العذاب ان يكون لهم الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة القضاء والله اعلم بمعنى الحكم والامر
مصدر من غير لفظه او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون القضاء ما هو المراد من
قوله فقضاهن سبع سموات لان عطف الرسول على الله تعالى يمنع ذلك
فتعين ان المراد الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل
فاما ان يراد فعل القاضي او المقضي عليه والاول لا يليق لان الله تعالى اذا
فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى بامر
فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لا يكون الخيرة في
الحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه
وان اوجب ذلك فهو المدعى فيعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل ما
منعك ان لا تسجد اذ امرتك فانه ذم على تركه فيوجب الوجوب انما
قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة
الايجاد وذهب الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد
والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام
مرادة بان اجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة
لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين
يكون الوجود مرادا من هذا الامر اما على المذهب الثاني فظاهر واما على
المذهب الاول فانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا
(حقيقة)
الامر وترتب وجود المأمور به عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر حقيقة

قوله وبيان العاقبة ولا تعتذروا هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتذروا [illegible] سقط ههنا شيء [illegible] لبيان العاقبة تعتذروا ولا تعتذروا [illegible] وبيان العاقبة [illegible] للتحقير [illegible]

لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل اه تلويح

هذا التمثيل فيكون الوجوب مرادا بهذا الامر اى اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر
يوجد المامور به فكذا فى كل امر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا
الفعل اى يكون الوجوب مرادا فى كل امر من الله تعالى لان كل امر
فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اى كن فاعلا للصلوة
وزك اى كن فاعلا للزكوة فثبت ان كل امر فانه امر بان يكون فيجب
ان يكون ذلك الفعل الا ان هذا اى كون الوجوب مرادا من كل امر
بعدم الاختيار فلم يثبت ويثبت الوجوب لانه مفض الى الوجود
وغيرها من النصوص كقوله تعالى افعصيت امرى وقوله اذا قيل
لهم اركعوا لا يركعون والوقف فان كل من يريد طلب الفعل جزما
بهذا اللفظ مسئلة وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما فى وابتغوا
من فضل الله اى اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما فى فاصطادوا قلنا
ثبت ذلك بالقرينة اى الندب والاباحة فى الآيتين ثبتا بالقرينة
فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغى ان
يثبتا على وجه ينقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم مسئلة واذا اريد به
الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل
لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه
اعلم ان الامر اذا كان حقيقة فى الوجوب فاذا اريد به الاباحة او
الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له فقد ذكر
فخر الاسلام هذا وهنا وهو ان المجاز فى اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج
عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة
قاصرة والذى يدل على هذا الاصطلاح قوله فى هذا الموضع ان معنى

اذ لا يتوقف ان يكون للمامور نوع اختيار وان كان
ضروريا ثابتا بالمشية ... فلم يثبت بل ينقل به
... الوجود مرادا فى كل امر ... لزوم الوجوب
الشرع لزوم الوجود ... صح

... قد يكون ... عند الكرخى ... البعض
... مجازا ... حقيقة ...

ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه فى التقدير كانه قاصر
لا مغاير اما فى اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له
سواء كان جزؤه او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام
لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجى بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء
فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما علم من تفسير الغير فى علم الكلام
فحاصل الخلاف فى هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب
اهو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة
ان يكون المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقى والمجازى كالشجاعة
بين الاسد والانسان الشجاع والاصح الثانى وهو اطلاق اسم
الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى
الاباحة جواز الفعل وجواز الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة
هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط
لانه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك
اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة
الترك التى هى جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على الاصل
لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذى يثبت بالامر جزء الوجوب فيكون
اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان الامر دال على جواز
الفعل الذى هو جزؤهما الا على جواز الترك الذى به المباينة لكن يثبت
بالعدم الدليل على حرمة الترك التى هى جزء آخر للوجوب وهذا
بحث دقيق ما مسته الا خاطرى هذا اذا استعمل فى الوجوب
واريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل فى الوجوب كما

للاباحة ... ومع الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك

عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب او الاباحة عند الشافعي
فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له ولم يوجد اي هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة
الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة
انما يكون ذلك اذا استعمل الامر واريد به الندب او الاباحة اما اذا
استعمل الامر واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب ويبقى الندب او الاباحة
على مذهب الشافعي فالامر هل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا لان
المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب
بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا يكون مجازا فانه لو اطلقت
الانسان واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد
من الاجزاء وليس بمجاز بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان
واردت به الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي
لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي تثبت في ضمن
الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابته نجاسة
ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا **فصل**
الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر
من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسؤال
السائل في الحج سائل اقرع بن حابس في الحج العامنا هذا ام للابد فهم
ان الامر بالحج يوجب التكرار فلما اعتبره بسائر العبادات وعند
الشافعي رحمه الله يحتمل لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات
فيخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون

معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
واقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا لزم التجدد بالسبب لا بمطلق الامر
وعند عامة علمائنا لا يحتملها اصلا لان المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقي
وهو المتيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل
لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض اي لا يقع على العدد المحض ففي طلقي
نفسك يوجب الثلث على الاول ويحتمل الاثنين والثلث عند الشافعي
رحمه الله وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الثنتين لان الثلث
مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتبارا ولا يصح نية الاثنين لان
الاثنين عدد محض لا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسئلة
بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا
يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة
وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى هذا المذهب ينبغي ان يثبت
التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عنهم في هذه المسئلة لكن بناء على
اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بالشرط يجب ان يثبت
التكرار عندهم وفي ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار
على المذهب الثالث لا عندنا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد
اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار **فصل** الاتيان بالمأمور به نوعان
اداء اي تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اي تسليم مثل الواجب به
قلنا في الاول الثابت يشغل الذمة ويطلق كل منهما على الآخر مجازا والقضاء
يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها فاذا فات
شرف الوقت لا يوقف له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما اوجب

الاداء لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده
يصرف الى عليه فما فات الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون
الا بالاثم اذا كان عامدًا لقوله تعالى فعدة من ايام آخر وقوله عم من
نام عن صلوة الحديث قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا
ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالآية والحديث على ان شرف الوقت
غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدًا في الترك واذا ثبت في الصوم والصلوة
وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما ذكرنا
من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت
وان شرف الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء جواب اشكال مقدر
هو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة من ايام اخر فكان واجبا بسبب
جديد لا بالسبب الذي اوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص لاعلام الخ
ايضا لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت
فان قيل على هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما وجب الاداء فقضاء
الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان يجوز في رمضان آخر لان القضاء
انما يجب بما وجب الاداء والاداء قد وجب بالنذر والنذر بالاعتكاف
في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان
آخر قلنا القضاء هنا يجب بما وجب الاداء اي النذر وهو يقتضي صوما مخصوصا
بالاعتكاف لكنه اي الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط في رمضان الاول
بعارض شرف الوقت فاذا فات هذا اي عارض شرف الوقت بحيث
لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوي فيه الحيوة والموت وهو من شوال

ای اذا نذر الاعتکاف فی رمضان ولم یعتکف الی رمضان اخر ینبغی ان یجوز قضاء الاعتکاف فی رمضان آخر صح



شوال الى رمضان آخر عاد الى الاصل موجبا للصوم مقصود اي مخصوص
بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه
مع شرف الوقت او سقوطه بوجوب صوم مقصود او فضيلة الصوم المقصود
احوط من فضيلة شرف الوقت هذا مراد فخر الاسلام بقوله فكان هذا احوط
الوجهين والاشارة يرجع الى السقوط في قوله فسقط ما ثبت بشرف
الوقت من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع زيادة ثبت بشرف
الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف
الوقت كما كان الاداء وجب معه فكانه يرد عليه ان في سقوط شرف
الوقت ترك الاحتياط فيجيب بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف
الوقت والدليل على الاحوطية ما قال لان ما ثبت بشرف الوقت الى آخره
معناه ان شرف الوقت اوجب زيادة واوجب نقصانا فالزيادة هي
افضلية صوم رمضان على صوم سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم
المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من
امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان التجبير
تلك الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه
الاولوية ان العبادة مما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط
الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما ثبت لخوف الموت والنذر
بالاعتكاف ايضا فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور ايضا
بالطريق الاولى وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ونعلم ان
سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك ان وجوب
القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة الوقت

وسقوط النقصان هو عبارة عن وجوب صوم مقصود ويثبت بخوف الموت صح

اذ فضيلة الوقت فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود
وهذا البحث من مشكلات اصول فخر الاسلام وقد فسر في بعض
الحواشي الوجهان بغير ما فسرت لكن لا يخفى على ذوي الكياسة الممارسين
في العلوم ان الدليل الذي استدل به على الاحوطية يدل على ان المراد
ما ذكرت لا ما لو هموا والحمد لله ملهم الصواب والاداء اما كامل وهو ان
يؤدي بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد
والمسبوق منفرد او شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت
هو الذي ادرك اول الصلوة
قضاء باعتبار انه يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى
هذا ان اقتدى المسافر بمقيم في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام اما
بدخول مصره ليتوضأ واما بنية الاقامة في غير مصره وقد فرغ امامه يبني ركعتين
باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسهو وان لم يفرغ
لان القضاء ...
اي امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق
المقتدي الحدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا
لان الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا او كان هذا المسافر
مسبوقا اي ان كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلوة الظهر في
هو الذي سبقه ببعض الصلوة مع الامام
الوقت مسبوقا اي اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فقط ثم تمت صلوة الامام
نوى المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على فور
ما سبق وهو مؤد بهذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم
يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع
الامام اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في
المقدار الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا او تكلم اي تكلم
جزيؤن



تكلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء
فيتغير بالاقامة لان عليه الاستئناف فاذا استأنف يكون مؤديا من
كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا اي ولان اللاحق
ولا يسجد للسهو اي لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو
اذا سهى في القدر الذي لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدي اذا
سهى بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو واما القضاء
فاما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب
النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة
ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم يعرف
قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر
ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال ادعوا ربكم
تضرعا وخفية فان كونها قربة مخصوص بزمان ولا يقضى تعديل الاركان
لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق
الا الاثم وكذا صفة الجودة اي لا تقضى لان ابطال الاصل لو اذا ادى
الزيوف في الزكوة فان قيل لم اوجبتم الفدية في الصلوة قياسا
اي على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا
بنص وقد عدم النص لوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني
والنص ورد في الصوم وهذا حكم لا يدرك بالقياس فينبغي ان لا يقاس
عليه غيره واما الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قربة في غير هذه الايام
ولا يدرى ان التصدق بعين الشاة او قيمتها هل هو مثل لقربة الاراقة
ام لا والتصدق بالعين او القيمة في الاضحية فضلا كثيرا في الصوم الفقير

بالنص فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون اتيانا بالمندوب او الواجب
ورجوا القبول فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم
تكن واجبة فلا اقل من ان يكون اتيانا بالمندوب ومحمد رحمه الله قال
في هذا الموضع نرجو القبول وفي الاضحية لان الاصل في العبادة المالية
التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة
الله تعالى لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون وهو ان الاصل في العبادة المالية
التصدق بالعين في الوقت حتى لم نقل ان التصدق بالعين في الوقت
يجوز في موضع النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا وهذا يرجع الى قوله وعملنا به
بعد الوقت اذا جاء العام الثاني لم ينقل الى الاضحية لانه لما احتمل جهة اصالته
ووقع الحكم به لم يبطل بالشك واما قضاء شبيه بالاداء عطف على قوله
واما بمثل غير معقول كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه
اي كبر التكبيرات الزوائد فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد
قضاء اذ ليس لها مثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء
وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذه الوجوه فالاداء الكامل كرد عين الحق
في الغصب والبيع والصرف والسلم لما عقد الصرف والسلم يجب
بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف
والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب
في الذمة لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما
حرام والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بالجناية او دين او غيرهما بان
كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي
حنيفة رحمه الله وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف



الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا
والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا امهر اباها فاستحق صورة هذه المسئلة
ان يكون ابو المرأة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها
فاستحق حتى وجب قيمته للمرأة على الزوج ولم يقض بها القاضي حتى ملكه
ثانيا فمن حيث انه عين حقها اداء اي تسليم الزوج اليها اداء فلا يملك
منعها اي اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم اباها اليها لا يملك الزوج
ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء
روي ان رسول الله عليه السلام دخل على بريرة فاتت بريرة بتمرة والقدر
كان يغلي باللحم فقال رسول الله عليه السلام الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا
فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه السلام هي لك صدقة ولنا
هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين واحد
ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشيء من
حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من
حيث الذات لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا
تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار
تبدل هذا المجموع وقد اردنا بالعين هذا المجموع اي الذات مع الاعتبار
لان العين الذي تعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلا يعتق قبل تسليمه
اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله اي بيع العبد قبل تسليمه
اليها وان كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن
الاداء القاصر ما اذا اطعم المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعي
لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء بالتقرير وقد تم بالكل الانسان في

موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه
قصور حتم بالاتلاف و بالجهل لا يعذر والعادة المخالفة للديانة لغو
وهو ان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله والقضاء بمثل
معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل
او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر
الا عند العجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل
وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه انما يقتص بالقطع
اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجبه في موجب القتل ابدا والموجب
هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص او القتل اتم موجب القطع
والمراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع في محله فصار كما قتله بضربات
قلنا هذا من حيث المعنى اي هذا المعنى الذي ذكر ان القتل اتمام اثر
القطع واتحد الجناية فيتحد موجبهما انما هو من حيث المعنى اما من حيث الصورة
في جزاء الفعل فلا لان الفعل هو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد
فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزاء المحل اي انما يدخل
ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر
وهذا لان الدية جزاء المحل والقتل قد يمحو اثر القطع كما يتم قال الله تعالى
وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا منع لقوله ان
القتل اتمام اثر القطع واما يجب اي القصاص جواب لقوله كما قتله بضربات
بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم
الخصومة لانه يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء اي قضاء القاضي وهذا عند ابي
حنيفة رحمه الله تعالى وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع



٨٤

الانقطاع والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب
عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي فان عنده
ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية والا شرع اي المال عند عدم احتماله
اي القصاص منة على القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية
وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص قد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تعالى فالآن
يذكرها في حقوق العباد ليفرع عليها فروعا فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير
متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل
كيف يرد العقد عليها اي ان لم يكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة
على المنافع قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد مال متقوم اي المنافع
في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح لان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز الا
بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم وجوز ابتغاء البضع بمنفعة
الاجارة فيكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما فيكون في نفسها كذلك
اي لما كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة لان ما ليس بمتقوم
لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه هذا دليل آخر على
قوله فيكون في نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه كالخلع فان منافع البضع غير
متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة حال الدخول في العقد فمع كونها
غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد
لا يحتاج الى تقومها فتقومها في العقد لكونها في نفسها ليس لضرورة العقد فلا يثبت
تقومها في العقد لكونها في نفسها متقومة قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضى هذا
منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما الى رضاء الطرفين
بالرضى بخلاف القياس لما بينا انه لا تقوم بلا احراز فلا يقاس عليه مثل مضمون

احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد
والثاني انه لا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال في الغصب على كونها
مقابلا بالمال في العقد لهذا اي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس
وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله وللفارق ايضا
وهو الرضى دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني فان له اثرا في ايجاب
المال مقابلا لغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو لولي القصاص اذا قضى
القاضي به ثم رجع هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يضمن الا بنص
صورة المسئلة شهد شاهدان بعفو ولي القصاص فقضى القاضي بالعفو
ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا ولا غيره ولي القتيل اذا قتل القاتل اي لا يضمن
غيره ولي القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا على الولي
القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل والقضاء الشبيه
بالاداء كالقيمة فيما اذا امهر عبدا بغير عينه فانها قضاء حقيقة لكن لما كان العبد
مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اي عجز عن اداء الاصل وهو تسليم العبد
فوجب القيمة فكانها اصل ولما كان اي الاصل وهو العبد معلوما من حيث
الجنس يجب هو الاصل وهو العبد فيخير بينه وبين القيمة وايهما ادى يجبر على
القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت
اصلا من وجه فقضاؤها شبيه بالاداء **فصل** لا بد للمامور به من الحسن
هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول
والمنقول ومع ذلك مبنية على مسئلة الجبر والقدر التي زلت في بواديها
اقدام الراسخين وضلت في مباديها افهام المتفكرين وغرقت في بحارها
عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها اعني الحق بين الافراط والتفريط سر من اسرار



من اسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها الا الخواص عباده وانا بمعزل عن ذلك لكن
اوردت مع العجز من درك الادراك قدر ما وقفت عليه ووفقت
لايراده اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول
كون الشيء ملايما للطبع ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان
والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم
عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا
اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع
فقط فهذا بناء على امرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن
الفعل ويقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده
فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك يجوز كونه متعلق الثواب والعقاب
بالشرع بناء على ان عنده لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه
على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده
فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مامورا
به ومنهيا عنه فلهذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر
للايجاب او الاباحة او الندب والقبيح ما نهي عنه سواء كان النهي
للتحريم او الكراهة وعند المعتزلة ما يحمد على فعله سواء يحمد عليه شرعا او عقلا
وهذا التفسير للحسن وما يذم على فعله هذا التفسير للقبيح وبالتفسير الآخر
ما للقادر العالم بحاله ان يفعله احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون
وهذا التفسير آخر للحسن فان للمعتزلة فيه والحسن والقبح تفسيرين
فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني
يتناول المباح ايضا وما ليس له ذلك اي القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله

ان يفعل فكلا التفسيرين القبيح متساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه
فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثانى
لا واسطة بينهما فعند الاشعرى لا يثبتان الا بالامر والنهى لما ذكرت ان
هذا الحكم مبنى عنده على اصلين اوردت على مذهبه دليلين لاثبات الاصلين
اما الاول فقوله لانهما ليسا لذات الفعل ولصفة له والا يلزم قيام
العرض بالعرض وضعفه ظاهر اى ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان عنى بقيام
العرض بالعرض اختصاصه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة
او بطيئة على ان قيام العرض بهذا المعنى بالعرض لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا
لان هذا الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وان عنى ان العرض لا يقوم بعرض
آخر بل لا بد من جوهر يتقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على
تقدير كون الحسن والقبيح لذات الفعل ولصفة له اذ لا بد من فاعل يقوم
الحسن به وان عنى معنى آخر فلا بد من بيانه ليتكلم عليه واما الثانى فقوله ولان
فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطرارى وان تمكن فان لم يتوقف
على مرجح كان اتفاقيا فان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما
ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا
والاضطرارى والاتفاقى لا يوصفان بهما اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح
لا بد من ان يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا ففعله اضطرارى
لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان
لتكلم فى ذلك الاختيار انه باختياره او لا فاما ان يتسلسل او ينتهى الى
الاضطرارى وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون
اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير





من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجوده
لانا فرضناه مرجحا تاما اى جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل مع
هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا
من غير مرجح ولانه لو لم يجب ح يكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح
وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود
المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره لانه نتكلم فى ذلك
الاختيار كما ذكرنا فيؤدى الى التسلسل او الى الاضطرارى والتسلسل باطل
فثبت انه اضطرارى لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا اعلم ان كثيرا من العلماء
اعتقدوا ان هذا الدليل يقينى وان البعض الذى لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا لها
مقدمة ممنوعا يمكن ان يقال انه منع وقد خفى على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه
وانا اشبعك ما سنح لخاطرى وهذا مبنى على اربع مقدمات المقدمة الاولى
ان الفعل يراد به المعنى الذى وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل
بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقيام الحركة بزيد فاذا اريد بالحركة الحالة التى تكون
للمتحرك فى اى جزء يفترض من اجزاء المسافة فهى المعنى الثانى وان اريد
بها ايقاع تلك الحالة فهو المعنى الاول والمعنى الثانى موجود فى الخارج
اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له فى الخارج اذ لو كان لكان له موقع
ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل فى طرف
المبدأ فى الامور الواقعة فى الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا اوقع الفاعل
شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بديهى الاستحالة على كون الايقاع
امرا غير موجود فى الخارج اظهر على مذهب الاشعرى فان التكوين امر غير موجود
فى الخارج المقدمة الثانية كل ممكن فالاثر ان يتوقف وجوده على موجد هو لا يكون

واجبا بالذات ثم ان لم توجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده
والا يمكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم لانه
ان وقع بدون تلك الجملة لم يكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه
وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حال العدم
ان توقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء آخر
فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان
قيل لا نم انه محال بل الرجحان من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجده
شيء آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع
هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لا شك انه في
زمان عدمه لم يوجده شيء في الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شيء اياه
يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد
من غير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من
شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه القضية متفق
عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه
الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع
على تقدير ان لا يوجده واعلم انهم زعموا ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين
سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزماني فمحال لانه يلزم وجوب
وجود الشيء حال عدمه وان اريد السبق المحتاج اليه فكذا لانه مع العلة ان تمت
لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب معلولها
فالوجوب ليس الا معا رتبة بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر
التام ثم العقل قد يعتبر احد المتقارنين مؤثرا من حيث انه يحتاج الى الآخر في



في التعقل ومتقدما من حيث ان الآخر يحتاج اليه وايضا مقارنا معه لانه
في الحقيقة واحد المقدمة الثانية انه ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء
يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده
وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية
وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا
يكون تماما قديما لان القديم ان اوجبه في وقت معين يتوقف على حصول
ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجبه لا في وقت
معين فحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثة فان
لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محضة
وهي مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الوجوب
واما معدومات محضة وهي لا يصلح علة للموجود وايضا وجود زيد متوقف على
اجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا لان
هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد يوجد
زيد من غير توقف على عدم شيء اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على
عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد
الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة
الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير
معدوما وذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او
بقائه ويتسلسل الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو وح لا يمكن وجود زيد لتوقفه على
عدم عمرو وكلامنا في زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مؤثر في زوال
ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود وتوقف وجود بكر فعدم عمرو موقوف

على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد
على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد هذا خلف
واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا لعدم شيء
من تلك الموجودات ثم هكذا ثم هكذا الى الواجب فيثبت على تقدير افتقار وجود
كل ممكن الى شيء يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في
جملة ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير
لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسميه حالا داخل في احد
النقيضين ضرورة قلت هذا الشك وبل صحيح الا في قوله وذلك الجزء اما ان
يكون موجودا محضا الى آخره فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه
يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات
فان قيل الموجود لا يندرج فيه الاضافيات لا نسلم ان كل موجود يجب
بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب
وان قيل انما لا يندرج الاضافيات في الموجود بل في المعدوم لا نسلم
ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات الوجودية
معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت توقف الموجودات
الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك الامور الى
الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ح المحالات المذكورة من قدم الحادث
وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغناؤها
عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة
الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب وح اما ان يلزم
التسلسل فيها وهذا باطل او يكون اضافة الاضافة عين الاول وايا ما كان



ان لا يجب والظاهر ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع
ذلك اوقعها الفاعل بزعمي لا لاحد لذلك وبين ثم الحركة اي الحالة المذكورة
يجب على تقدير الايقاع اذ لو لم يجب فوجوده رجحان بلا مرجح ولا يلزم
في الايقاع الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع واعلم
ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج وجوده الى مؤثر يوجبه
مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا
تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات
من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر في المقدمة
الثالثة المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح
كالترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان لا يرجح اصلا او يكون
للراجح او المتساوي او المرجوح والاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد كما اصلا
هكذا الترجيح الترجيح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات الا بالغير فترجيح الراجح
يؤدي الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية
فالترجيح لا يكون الا للمتساوي او المرجوح ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجح
على وجوده في نفس الامر فنسبته الى طرف العدم ومساو بالنسبة الى الذات
الممكن فالايجاد ترجيح المرجوح او المساوي على ان للارادة صفة شانها ان
يرجح الفاعل بها احد المتساويين والمرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لا تبطل
كما ان الايجاب بالذات لا يبطل لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا
دانا لا يمتنع رجحان المرجوح او المساوي ما دام كذلك فاذا رجح الفاعل لم
يبق كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا لجواز ترجيح المختار احد المتساويين
المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا راى طريقين متساويين ويبين فعال ل

فقال الحكماء القضية البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع
وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل لا تبطل بايراد مثال الاتفاق على عدم
المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التي نستعمل في اثبات
العلم بالصانع هي ان رجحان طرفي الممكن بلا مرجح محال بمعنى ان وجوده
بلا موجد محال مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية
بان نقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى غيره او يحتاج ولا بد من
الاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها الفاعل هو
المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وايضا انا اوردوا المثال سند المنع //
فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور على انا نقول ان وجب المرجح
في المثال المذكور فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد الذي
لا يطابق لما في نفس الامر كاف للافعال الاختيارية واما ان يجب اعتقاد
الفاعل وذا باطل ايضا اذ نفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب
بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فيبطل قولهم ان غاية
عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض
فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا موجد
محال سواء كان الموجد موجبا او لا فان المحال هو الوجود فقط لا انه يجب ايجابا
قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمات فنقول يجب وجود الفعل ان اريد
بالفعل الحالة التي يكون المتحرك في اي جزء من المسافة فعلى تقدير القول بوجود
بعض الاشياء بلا وجوب يمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا نأخذ ابطال
هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط
وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف ايضا اما القول بلا



بان اختيار الاختيار يعين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد
واما بانه يلزم ح توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة
توقف في امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع فكلام ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل
او بان ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين
ان اراد بالفعل الايقاع فيبطل ما قلنا في الايقاع ح بعد الذي ذكرنا هو ابطال
الجبر فالان نحتاج الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اي حاصل
مجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية
والاضطرارية وليس التفرقة بمجرد كونها موافقة للارادة لان الارادة
ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين ويخصص الاشياء بما هي عليه
من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة ان يكون الترجيح والتخصيص صادرين
منا وهو المطلوب وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق
فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي نشتاق اليها
كحركة نبضنا على نهج نشتهي ان تكون عليه كما نتوق ونعلم ان الاولى نفعلها
والثانية وايضا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه كالانحدار الى وبين ما لا نقدر على تركه
صبب بالعدو والتشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك
بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية
فعلم ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح
احد المتساويين او المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك
نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من
القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها
كما تواتر في اخبار الانبياء عليهم السلام والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع

الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الالات وتوفر الدواعى والارادات
مع قدرتهم فى ذلك الزمان على امور اشق من ذلك فعلم ان المؤثر فى
وجود الحركة اى الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم يتخلف
الارادة ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات
وايضا لا يمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا بشئ
من ذلك ولا ندرى اى عصب يجب تمديده لتحصل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور
لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار
ووجدان اختيار العبد ليس مؤثرا فى وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى
انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الحركة
عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى
بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى الفعل وتركه على سبيل البدل ثم صرفها
الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله تعالى
بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هى مخلوق الله تعالى لان
الله خلق هذا الصرف مقصودا لان هذا بناء فى خلق العقيدة نحصل الحالة المذكورة
بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد فلهذا قال قلنا توقفه على مرجح لا يوجب
كونه اضطراريا لان لاختياره تاثيرا فى فعله ايضا وانما قلنا ايضا ليعلم ان
الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر بان آخر قد ثبت انه لا يوجد شئ
الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر
فلا صنع له فيه كما لا صنع له فى وجوده وفى ذاته وان كان بتوسط
وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج
من صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم

السابق





السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذى بعد الوجود
وهذا العدم لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر او بقائه فالعلة
التامة ان كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاسناد الى الواجب
تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان للعدم مدخل فى تلك العلة التامة
فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد مر امتناعه وقد ثبت
بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا فى امر لا موجود ولا معدوم ولا
يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى
اذ حينئذ يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشئ الموجود لا يجب على تقدير ذلك
الامر لتوقفه على ما لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالها
فالامر الاضافى الذى يحصل من العبد وهو الذى لا يجب عنده وجود الاثر
يسمى كسبا وقد قال مشايخنا ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به
فهو خلق وما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم مقدورات
الله تعالى قسمان الاول يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما
فى الموجودات التى لا صنع للعبد فيها والثانى ما يصح انفراد القادر به لكن
لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل فى ذلك الشئ كالافعال
الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لا فى محل قدرته فهو خلق وما وقع فى محل قدرته
فهو كسب هذا وان كان تفسيرا آخر لكن فى الحقيقة المجموع تفسير واحد
فالخلق امر اضافى يجب ان يقع به المقدور لا فى محل القدرة ويصح انفراد
القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر اضافى يقع به
المقدور فى محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك
الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب

اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافات لكونه طاعة
او معصية حسنة او قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس
بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة و العاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منهما وانما
الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث
هو هو يوجب الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم
انه كلما قصده يخلقه الله تعالى ولا جبر في القصد فالحاصل ان مشايخنا رحمهم الله
ينفون عن العبد قدرة الايجاد و التكوين فلا خالق ولا مكون الا الله تعالى
لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي
لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب و الاضافات فقط كتعيين
احد المتساويين و ترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله
التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح
فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير
مسلم لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او
لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل او صفة من صفاته لحوق
المدح او الذم بكل من يتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا
او اتفاقيا و القبح عقلا بمعنى الكمال و النقصان فلا شك ان كل كمال
محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم
واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى
انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض وان انكرهما
بمعنى انه لا يوجد في العقل شيء يثاب الفاعل او يعاقب لاجله فنقول ان عنى
انه لا يجب على الله تعالى الاثابة او العقاب لاجله فنحن نساعده في هذا



[illegible]

وان عنى انه لا يكون في موضع ذلك و هذا بعيد عن الحق وذلك لان
الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما
لكن كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار وقادر
على كل شيء وعلم انه غريق نعم الله تعالى في كل لمحة ولحظة ثم مع ذلك كله
ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه في غاية القبح و الشناعة اليه
تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يعتقد انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن
انه في معرض عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غباوته ولجاجته وبرهن
على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشر
الذي في ورائه عصمنا الله تعالى عن الغباوة والغواية واهدانا بهدايا
الهداية فلما ابطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا
وان الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة ان حسن
بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان
عقلا ايضا اي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله عاجلا ويثاب آجلا
او يذم فاعله عاجلا ويعاقب آجلا او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب
لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان
شرعا لان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع يلزم
الدور واعلم ان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم
السامع انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك
فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة
وان وجب فلا يخلو من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباره انه
عقلي او لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباره انه شرعي والثاني باطل

لانه لو كان وجوب تصديق النبي الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عم فالقول
الاخبارات الواجبة التصديق لا بد ان يجب تصديقه بقول النبي انه
يصدق في الاخبار الاول [illegible] واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب
تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار
الاول فيلزم الدور او بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت
ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا
فقوله والا اي وان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون حسنا
عقلا لان الواجب العقلي يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي
ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن العقلي وكذلك نقول
في امتثال اوامره اما واجب عقلا الى آخره هذا الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا
قوله وايضا وجوب تصديق النبي عم موقوف على حرمة الكذب اي
ان ثبت شرعا يلزم الدور وان ثبت عقلا يلزم قبحها عقلا هذا يدل على
القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الآخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون
تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون
حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم
بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما يخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل
نظرا صحيحا لما اثبت الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين
المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امرين
احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد
اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه
حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة و

واما



واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها
من غير ان يحكم الله فيها بشيء وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو منزه
عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد
على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين
وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع بين فعل او ترك من نفع
او ضر ومن حسن او قبح وثانيهما ان العقل عندهم يوجب العلم بالحسن والقبح
بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا
العقل آلة لمعرفة ذلك اذ كثير مما حكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع العقل
على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله
تعالى عليه العقل على انه غير مولد للعلم بل جرى عادته انه خلق بعضه من غير
كسب وبعضه بعد الكسب اي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا
صحيحا على ما مر انه ليس لغيره قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات
ليس بايجاد والمأمور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى
في غيره ولما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي
بل انما يحسن الفعل ويقبح اما لعينه او لشيء آخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه
او قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو اما ان يكون جزء ذلك الفعل او خارجا
عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة
مع خصوصية فالعبادة جزؤها او لم يصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق
على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم
ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون
جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون

صادقاً على تلك الفعل نحو الجهاد واعلاء كلمة الله فان الجهاد حسن لكونه اعلاء
والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقاً كالوضوء حسن
للصلوة والصلوة لا تصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه
الاقسام وكذا القبيح لكن امثلة هذه سيأتي في فصل النهي ان شاء الله تعالى
واما اطلاق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحاً ولا مشاحة في
الاصطلاحات او لان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلاً وهو
لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة وبحثنا في تلك الجزئيات المعلومة
وجودها حساً وهي لا تكون الا حسنة لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها والفرق
بين الجزء الصادق والخارج الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفاً
عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلاً فان مفهومها
الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف
على العبادة اما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله
واخلاق جزء لمفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازماً لا جزءاً وهذا هو
الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا علمت بطلان قول من
انكر كون الفعل حسناً او قبيحاً لذاته بان حال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار
الاضافة فلا يكون حسناً لذاته وقبيحاً لذاته لان الاختلاف بالاضافة
لا يدل على ذكر لان الاضافة داخل في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض
النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسبة فالاضافات المختلفة فيها
مقومة لها كقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم
حسن لان ذات الشكر من غير اضافة حسن اما الاول فاما ان لا يحتمل السقوط
التكليف كالتصديق واما ان يحتمل كالاقرار باللسان يسقط حالة الاكراه

والتصديق



والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب
من الروح والجسد فلا تتم صفة الايمان تظهر من الباطن الى الظاهر
بالكلام الذي هو ادل على الباطن ولا كذلك سائر الافعال وانما قال
هذا للفرق بين الاقرار وعلى الاركان فان الاقرار ركن وداخل في الايمان
ولا كذلك على الاركان داخل فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا رحمهم الله في هذه
المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام
الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار فمن صدق بقلبه
وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمناً اعتباراً لجهة ركنيته في حال الاختيار
وان صدق ولم يصادف وقتاً يقر فيه يكون مؤمناً اعتباراً لجهة التبعية
في حال الاضطرار وكالصلوة تسقط بالعذر وهي عطف على قوله كالاقرار
واما ان يكون شبيهاً بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج يشبه ان يكون
حسناً بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن
الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا
يحسن قهرها فاعتبر الوسائط فصارت تعبداً محضاً لله تعالى يرد عليه
انكم ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل
او لجزئه لا يكون الزكوة واخواتها من هذا القسم اذ بينتم ان جهة حسنها
لمعنى في نفسها كونها تعبداً محضاً لله تعالى فيكون حسنها لكونها مأموراً بها
لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مأموراً
به فهو عين مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى
في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها
بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول قد علم مما تقدم بان حسن

الفعل عند الاشعري في كونه مأمورا به وعندنا لا بل انما امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان فيقتضي كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى بالامر فالامر بالذكوة واشباهها دل على حسنها لمعنى في نفسها على ما يأتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول ليكون حسنها لمعنى في نفسها ككنا لا نعلم وكذلك المعنى والثاني ان الاتيان بالمأمور به من حيث انه اتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله وتركه مخالفة مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به والاتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري انما كان اداء الزكوة لانه مأمور به فيصدق عليه تعريف الحسن وهو ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة الله فقد ابان ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما لعينه واما لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمع المعنيان كالايمان فانه حسن لعينه واتيان بالمأمور به وقد يوجد الاول بدون الثاني اذا اتى به لكونه حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يؤمر به وايضا على العكس في الحسن لا لعينه ولا لجزئه لكن يكون مأمورا به وقد اتى به لكونه مأمورا به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره وعندنا لا بل الصلوة والمنوي يقصد به امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به حتى شرط فيه الاهلية الكاملة فان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا يجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى واما الثاني وهو الحسن لغيره فكذلك الغير اما

منفصل

[illegible]



منفصل عن هذا المأمور به كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تنبيه وقد كان في هذا التنبيه هكذا فكذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به فاسقطت قولي قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به انه لا يكون قائما بهذا المأمور به فقوله منفصل يكون مكررا كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حيث سقط سقوطها فلا يحتاج الى كونه وسيلة الى النية واما قائم بهذا المأمور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار باجمعهم لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت سقط عن الباقين ولما كان المقصود يتأدى بعين المأمور به كان هذا الضرب وهو ان يكون الغير قائما بالمأمور به لا الضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن المأمور به شبيها بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه وجه الشبه ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وامثالهما وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله تعالى كما ان السعي في المفهوم غير الاداء لكن في الخارج كما ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد حقيقة هي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فشابه هذا الضرب القسم الاول لا الضرب الاول لان السعي غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج والامر المطلق اي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عنه ان دل الدليل اي الذي لا يقبل سقوط التكليف من جهة الحسن لمعنى في نفسه لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل وان

كما ان السعي غير الاداء

لكن في الخارج عينه

ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان يكون للايجاب فالامر الذي
للاباحة او الندب ناقص في كونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان
الحسن مقتضى الامر اي لو لم يكن المنهي حسنا لما امر الله تعالى به فيكون
الامر الكامل اي الامر الذي هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان المنهي
لو لم يكن كذلك يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب
الله تعالى فعله فيكون الايجاب تحصيلا لفعله ومانعا من تركه فالايجاب
دل على كمال العناية لوجود المامور به وكمال العناية لوجود المامور به دل
على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل
سقوط التكليف وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا اشارة الى الحسن المعنى في نفسه
بمعنى انه اتيان بالمامور به وانما اخترت في الاول لفظ يقتضي وفي
الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجب الامر والفرق
بينهما لا يخفى على اهل التحصيل فقال الشافعي في حق الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها
وان لا يكون المشروع الاصلي فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم تفت الجمعة وما
لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان
الواجب قضاء الظهر بالجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة
الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا
بين المعذور وغيره لعموم ما سواه لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة
صار كغير المعذور فانتقض الظهر هذه المسئلة تفريع على ان المطلق يقتضي
ماذكره والخلاف مبني على امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في
البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا
اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا وقد بيننا في المتن مذكور وثانيهما ان

المعذور



المعذور اذا ادى الظهر بل ينتقض اذا حضر الجمعة لا فعنده لا وعندنا ينتقض
لان الامر يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام
الظهر الذي هو الاصل لكن هذا ساقط عن المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر
الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر **فصل** التكليف بما لا يطاق غير جائز
خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها الى غير ذلك من الايات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا
واقع عنده في غيره اي واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته كايمان ابي جهل
وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تاثيرا في
افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان
قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد
الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا
لكن للعبد قصدا اختياريا فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد الجازم بعد
القصد الجازم يخلق الله الحركة اي الحالة المذكورة باجراء عادته والتكليف
بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل اليها غالبا وهو القصد على ان علمه
تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان هذا جواب عن
دليل الاشعري وهو ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا
فان امن ينقلب علم الله تعالى جهلا وهو محال فيكون محالا فالامر بالمحال يكون
تكليفا بالمحال فنجيب بان الله تعالى علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تبع
للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان اي عن
ان يكون مقدورا ومختارا له وعنده لا تاثير لها اي لقدرة العبد في افعاله
بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه اي عدم جواز التكليف بما لا يطاق ليس

بناء على ان الاصلح واجب على الله خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق
من حكمته وفضله القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب
لانه قد ينفك عنه وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وسياتي
الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الفصل المتاخر
بل هو ثابت اي نفس الوجوب بالسبب والاهلية على ما ياتي في فصل
الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المامور قدرة ممكنة
على اداء المامور به اي من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد
والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة وهي شرط لاداء كل واجب
فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلوة
قاعدا او موميا مع العجز ولا تسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل
التمكن اتفاقا فعلى هذا يتصل بقوله وهي شرط لاداء كل واجب
قال زفر رحمه الله لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت
لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء
اذا كان هو الغرض اما هنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة
على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف بمس السماء فانه
ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عم فامكان الاصل
وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة على ان القدرة التي
شرطناها متقدمة هي سلامة الالات والاسباب فقط وقد وجد
هنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل اي ولئن سلمنا ان امكان
القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب
القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل
هنا

بخلاف القدرة التي شرط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة
الالات والاسباب وهي حاصلة ولا تشترط القدرة التامة
الحقيقية لانها مقارنة للمعلول لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت
سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او نقول القضاء يبتنى على
نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم
ولا يشترط بقاؤها اي القدرة اي الممكنة لبقاء الوجوب اذ التمكن شرط
الاداء يستغنى عن بقائها اي استمرارها فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا
اذا هلك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج وجب
بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا
قدرة ميسرة اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة ينافي قوله لان القدرة
التي شرطناها متقدمة الى اخره والميسرة ما توجب اليسر على الاداء كالنماء
في الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر
فلا تجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف
الاستهلاك لانه تعد فان قيل لما شرطتم بقاؤها لبقاء الواجب يجب ان
يشترط بقاء النصاب لوجوب في البعض فلا يجب بعد هلاك
بعضه في الباقي توجيه السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة
لبقاء الواجب والنصاب شرط اليسر فيجب ان يشترط بقاء
النصاب لوجوب في البعض فينبغي ان لا يجب الزكوة في الباقي اذا
هلك بعض النصاب فيجيب بان النصاب ما شرط لليسر بل للغنى
وفي هذا الكلام اشارة على قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر
ونسبته الى كل القادر سواء بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله عم لا صدقة

الا انه فقير غني ولا عبرة له بقدرة الشرع بالنصاب وكذا الكفارة
وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة
ايام وليس المراد العجز في العمر لان ذا يبطل اداء الصوم والمراد العجز الحالي
مع احتمال القدرة في المستقبل اي اشتراط القدرة المقارنة للاداء كاشتراط
الاستطاعة مع الفعل اي القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا
اتفاقا فالقدرة الميسرة وهي في الكفارة كما قدرة كذلك اي مقارنة لاداء الكفارة
لا سابقة ولا لاحقة وهذا دليل اشتراط القدرة المقارنة دليل
اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اي يشترط بقاء القدرة في باب
الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق
ثم لم تبق القدرة سقط الاعتاق لانها لم تتصل بالاداء على ان القدرة
المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة
بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان المال ههنا غير عين فلا يكون
الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر وهو انه لما سوى
بين الزكوة والكفارة في انهما واجبان بالقدرة الميسرة ينبغي ان لا تسقط
الكفارة بالاستهلاك كما لا تسقط الزكوة فاجاب بان المال غير
معين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة متعين لان
الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك
المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان في قوله بقاء القدرة الميسرة
شرط لبقاء الواجب والا ينقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان التيسير الله
تعالى لما تم لا يلزم منه ان يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب ابتداء فان
اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوت اداء الزكوة فانه ان اخر اداء

الزكوة



الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وايضا لا ينقلب
اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته
انه لا يبقى يسرا فوات اليسر لا يوجب العسر **فصل** المأمور به نوعان هذا الفصل هو
اصل الشرائع وقد تأسس عليه مباني الاصول والفروع وان طالعت هذا
الموضع في كتب الاصول علمت ما في تنقيح هذه المباحث وكشفها المراد
بالمطلق غير الموقت كالكفارات والنذور المطلقة والزكوة مطلق ومؤقت
اما المطلق فعلى التراخي لانه اي الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت
الفور الا بالقرينة وحيث عدمت ثبت التراخي لا لان الامر يدل عليه
لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد
بالمستقبل حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي
واما الموقت فاما ان يفضل الوقت عن الواجب وهذا غير واقع
لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كما وجب عليه الصلوة في آخر
الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوي وحينئذ اما ان
يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء
رمضان وقسم آخر مشكل انه يفضل او يساوي كالحج اما وقت الصلوة
فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوات الوقت لان الاداء
تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة في الوقت
اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب للوجوب
لقوله تعالى لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة تدل
على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الا يرى ان قول المال
لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يكن ينصرف الى ادونه

اما الاضافة بادنى ملابسة فمجازة لاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة
الفجر انما هو بالسببية فالامور التي ذكرنا من الاضافة الى اخرها كل واحد
منها يوجب غلبة الظن بالسببية كما ان مجموعها يفيد القطع والتغير بتغيره صحة وكراهة
وفسادا وتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقدم عليه فان التقديم على
الشرط اي التقدم على شرط وجوب الاداء يصح كالزكوة على الحول تحققه
اي تحقق كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت وان لم يكن مؤثرا
في ذاته بل بجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا
كالملك على الشراء الى غير ذلك فيكون الاحكام منسوبة اليها معنى فالى هذه
الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند
اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب
قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا واثره وهو الحكم المصطلح
اي الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم
هو اي الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان
المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء سبب
لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو رتب الحكم
على شيء ظاهر فكان هذا اي الشيء الظاهر وهو الوقت سببا لها اي لنفس الوجوب
بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على
ذلك الشيء وهو الوقت فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب
الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو
اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها
فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا ثبت الثمن في الذمة

وثبوت



وثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على
اصل الوجوب وايضا القضاء واجب على النائم والمريض والمسافر
ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اي في الاولين فلان خطاب من لا يفهم
لغو وفي الاخيرين فلان الاداء ساقط عنهما بالصوم في ايام اخر ولا بد للقضاء من
وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اي سبب نفس
الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب
لانه لا يثبت غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما انهما
او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الاخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون
الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب
لا يعرف الا بالفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس
وجوب الاداء فلا يبقى الفرق وقد قدرت لهم الفرق بينهما وما دق نظره
وما امتن حكمه وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا للصلوة كان معناه انه لما
مر وقت شريف كان لازما ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة
الله تعالى وهي الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب
ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة
وذلك مبني على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة مطلقا
بينها فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك
الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهي الهيئة والثاني بادائه
حتى لو كان السبب بذاته داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع
فلزوم الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا اقتضى العقل لازم الوقوع
لا بد له من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب

بدون وجوب الاداء كما في النائم والمسافر فان لزوم وجود الآلة
التي هي القدوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه
والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا كما في البيع
القاطع مع انه يجوز ان يكون واقفا وأداء وجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة
المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلا بد ان يملك البايع الا على المشتري
تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزم اداء المال الواجب فرع
على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب
اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا
لا يخلو اما ان يجب الصلوة في الوقت او بعده فان وجبت في
الوقت لزم التقدم على السبب لانه اذا كان الكل سببا فما لم ينقض كل الوقت
لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت
وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله لانه ان وجبت
في الوقت تقدم على السبب وان لم يجب فيه تأخر الاداء عن الوقت
فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في الآخر
اجماعا ولا الآخر والا لما صح التقدم عليه فالجزء الذي اتصل به الاداء سبب
فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان عرض عليه
الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب
كذلك فاذا اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملائمة بين
الواجب والمؤدى لانه وجب ناقصا وقد ادي كما وجب بخلاف
الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت
كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فات الوقت

ثم بعضه فقال لو كان الوقت سببا وليس ذلك كل الوقت بعض الوقت سبب

بالطلوع





بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات
باعتبار ان عبدة الشمس يسجدونها في هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات
مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل
الغروب فقبل الطلوع وقت كامل لا كذلك قبل الغروب فانه
قيل لزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت الشمس
قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل به
بالبقاء لان البناء جعل كالابتداء والمراد ابتداء الصلوة في الوقت الكامل
فالفساد الذي اعترض في حال البقاء جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع
الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر يعني ان شرع في الفجر ومدها الى ان طلعت
ينبغي ان لا تفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدها الى ان غربت
فان في العصر بين الشروع في الوقت الكامل والفساد في العصر ان جعل عفوا ينبغي
ان يجعل في الفجر عفوا بين تلك العبادة اشكال القوي في الفجر ولم اذكر رجوا با
فالآن نخطر ببالي عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت
فلا بد ان يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو
وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما
في الفجر فان كل وقته كامل فيجب اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت
يجب ان يشتغل على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل فان يشتغل كل
ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء كان
لضرورة وقد انتفت هنا هذا البحث الذي ذكرناه وهو ان بعض الوقت
سبب انما هو في الاداء اما ان لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء
كل الوقت سبب لان الدلائل الدالة على سببية كل كما في الاداء عدلنا

ثم نسبة الكل الى سببية البعض ضرورة ومتى لزم ترجيح التقدم على السبب
او ما هو الاداء الوقت وهذه الضرورة غير مختصة في القضاء فوجب
القضاء بصفة الكمال اي لا نقول انه اذا لم يؤدي في الوقت انتقل السبب
من اول الوقت الى اخره فاستقرت السببية جملة في حق القضاء حتى يجب
جملة القضاء كاملا فيما في العصر لا يجوز القضاء في وقت الوجوب بل نقول
الكل سبب للقضاء فيجب كاملا ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت
اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه الان يأثم بالترك لا قبل حتى اذا مات
في الوقت لا يجب عليه شيء وحكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا
شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرع وانما له
الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كما للحانث في الكفارات وهذا انه
لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين
النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع غير هذا الواجب
هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فاذا
ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لان ما ثبت حكما اصليا
وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما اصليا منصوب على الحال
بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما القسم
الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب وكونه سببا
للوجوب كوقت الصوم وهو رمضان اي نهار رمضان شرط
للاداء ومعيار للمؤدي لانه قدر وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت
وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلث
من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم

السبب

القسم الثاني







وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام
للتعليل ونظائره كثيرة فانه اذا كان المشتق خبر الاسم الموصول كان الصلة علة
للخبر وقد ذكر غيره انه اذا حكم على المشتق كان المشتق منه علة وههنا كذلك
لان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة ولنسبته
الصوم اليه ولتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب
ومن حكمه ان لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
عما نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم هذا لا غير
اشار به الى الصوم المخصوص من رمضان في حق الكل ولهذا يصح الاداء منه
اي من المسافر لكنه رخص له الفطر وذا لا يجعل غيره مشروعا فاذا لم يترخص
لمصالح بدنه يصح وقيل وهو قضاء وهذا اولى ان لم يشرع للمسافر غيره
تعالى بالرخصة وهذا لم يباشر اذ صام واجبا آخر جواب عما قالا ان
المشروع في هذا اليوم في حق الكل صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع
في حق المسافر هذا اليوم لا غير مطلقا بل ان اتى بالرخصة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم
ذلك ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه
كشعبان على الدليل الاول وهو قوله لمصالح دينه وهو قضاء وهذا اولى ان
شرع في النفل يقع عن رمضان لانه ان شرع في واجب آخر انما يقع عنه
لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات
قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله وعليه صوم القضاء ولا يكون
عليه صوم رمضان واذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه فيما
اذا نوى النفل فلا مصالح دينه فيقع عن اداء رمضان لا النفل وعلى الثاني وعلى الدليل
الثاني وهو ان الوقت باق بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وهذا رواية

اى بناء على هذين الدليلين فى هذه المسئلة روايتان وان اطلق فالاصح انه يقع
عن رمضان اذا لم يوض عن العزيمة فى المريض اذا نوى واجبا اخر يقع عن رمضان
لتعلق خفته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة وفى هذا الكلام نظر
لان المرخص هو المرض الذى يزداد بالصوم لا المرض الذى لا يقدر به على الصوم
فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفى المسافر تتعلق
بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا وقال زفر هذه مسئلة ابتدائية
ولا تعلق لها بالمريض والمسافر وهى انه لما صار الوقت متعينا لكل امساك
يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل اى يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير
الخاص فان منافعه حق المستأجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب
من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذى
هو قربة له اى الصوم رمضان ولا قربة بدون القصد وقال الشافعى لما كان فيه
على كل لان منافعه صارت حقا لله تعالى جبرا لا بد من تعيين النية ليلا
بعيد جبرا فى صفة العبادة قلنا نعم كفى الاطلاق فى المتعين فتعين هذا قوله ايجب
التعيين اى التبييت دليل العقل هو بقاء الاطلاق فيه اى ان الله تعالى فى محل
انا نسلم ان التعيين واجب لكنا نقول الاطلاق فى المتعين تعيين فانه اذا
كان فى الدار زيد وحده فقال يا انسان فالمراد منه زيد ولا يفتقر الخطاء
فى الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر وهو صحيح منهم لان الوصف لما لم يكن مشروعا
بطل فبقى الاطلاق وهو متعين وقال اى الشافعى لما وجب التعيين
من اوله الى اخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت فى البعض
فسد ذلك فيفسد الكل لعدم والنية التجزى فى عدم تجزى الصوم صحة وفسادا
فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل والنية المعترضة لا يقبل التقدم

فى



١٠١

قلنا قاطع بالنية المتقدمة المتعقبة فى الكل فلان يقع بالمتعقبة فى البعض اولى جواب
عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل التقدم واعلم ان الاستناد هو ان
يثبت الحكم فى الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته فى الزمان المتقدم
كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب
حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فملكه فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب
فالشافعى رح يقول اذا اعترض النية فى النهار لا يمكن تقدمها الى الفجر بطريق
الاستناد لان الاستناد انما يكون فى الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه
واما فى الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وهنا صحة الصوم متعلقة
بحقيقة النية وهى امر وجدانى فاذا كان حاصلا فى وقت لا يكون حاصلا
قبل ذلك الوقت الا يرى انها لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال
وكما فى صوم القضاء فاذا لم تستند بقى البعض بلا نية فنجيب بانا لا نقول
ان النية المعترضة تثبت فى الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول النية
فى الزمان المتقدم محققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى
فى اول الليل يجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا هنا وايضا اذا
كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل فيكون الكل مقارنا بالنية فهذا قال
ويكون تقديرية لا مستندة والطاعة قاصرة فى اول النهار فيكفيها النية
التقديرية فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية فسد و
يشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول
لم يفسد بل كان موقوفا فان وجد النية فى الاكثر علم ان النية التقديرية كانت
موجودة فى الاول والنية التقديرية كافية فى الجزء الاول لقصور العبادة
فيه وان لم توجد فى الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن فى الاول [illegible]

رجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات اولى
من ترجيحه بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح ان شاء الله اعلم ان الترجيح
البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم توجد فيه بالكثرة
والشافعي يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون
النية فيفسد ذلك البعض فيتبعه الفساد الى البعض الذي وجد فيه
النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض
الصحيح على البعض الذي لم توجد فيه النية بالكثرة ونرجحها بالذات لانا
نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة
فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا اي التقديم
الذي لم يعترض عليه المنافي كالانفصال عن المنافي التأخير ايضا ضرورة كما
في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فثبت
الضرورة والبقاء الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذا نسي النية
في الليل ونام او اغمي عليه ولان صيانة الوقت الذي لا يدرك الاداء اولى
له اصلا واجب حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى
هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة اعلم انه اقام الدليلين على صحة
الصوم المنوي نهارا اولهما قوله ترجح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولان
صيانة الوقت والدليل الثاني يشعر بان الصوم المنوي نهارا انما
يصح ضرورة ان الصيانة لازمة فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة اذا
افسده ثم ذكر ما هو من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا
فقوله ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه اي ببعض النهار
خلافا للشافعي فان عنده اذا نوى النفل من النهار يكون صوما من زمان النية

الا كان





وان كان بعد الزوال ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان المنذور في
وقت معين يصح بالنية المطلقة ونية النفل كما اذا صام عن واجب آخر يقع عنه
لان تعيينه يؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع فان الوقت صار متعينا
بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل فيلغو عن المنذور بسبب ان الوقت
متعين للمنذور وتعيينه كما لا يؤثر في حق الشارع اي ان نوى واجبا آخر لا يقع
عن المنذور واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذر

القسم الثالث

المطلق والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لما كان الصوم من عوارض
الوقت فلا بد من التبييت اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان و
النذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر وتكون النية
المقترنة حاصلة في اول النهار بناء على تعيين الوقت فان تعيين الوقت
يوجب كونه صائما وههنا لم يتعين الوقت فوجب النية المقترنة في اول
النهار واما النفل فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان
فيكفي النية في الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله
لا تستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولا
وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان اتى به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق
ثم عند ابي يوسف يجب مضيقا لا يجوز تأخيره عن العام الاول وهو لا يسع
الا حجا واحدا فاشبه المعيار وعند محمد رحمه الله يجوز بشرط ان لا يفوته قال الكرخي
هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعنده
فانه عند محمد ان الامر المطلق لا يوجب الفور اتفاقا بينا ثم مسئلة الحج مسئلة
مبتداة فقال محمد رحمه الله لما كان الاتيان به في العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته
كقضاء الصلوة والصوم ونحوهما وقال ابو يوسف لما وجب لا يسعه

ان يؤخر لان التأخير الى العام القابل مشكوك فيه فاذا ادرك
العام القابل زال الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم
فان التأخير الى اليوم الثاني غالبه فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعين
العام الاول ينبغي ان لا يتأدى فيه النفل قلنا انما عيناه احتياطا احترازا
عن الفوت وظهر ذلك في حق الاثم فقط لا في ان يبطل اختياره جهة التقصير
والاثم اي لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين العام الاول
وانما عيناه احتياطا لئلا يفوت ويظهر اثر هذا التعين في الاثم فقط اي
ان اخره عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان اثما لكن
لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختياره فلا اختار جهة التقصير والاثم بان
ادرك الوقت فلم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل واذا كان هذا الوقت
يشبه المعيار لكنه ليس بمعيار لما قلنا ولان الحج غير مقدرة بالوقت
بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشيء به
كالكيل ونحوه فان تطوع هذا جواب اذا قوله اذا كان هذا الوقت
وعليه حجة الاسلام يقع وعند الشافعي لم يقع عن الفرض اشفاقا عليه
فان هذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام في السفه يحجر عليه اي اذا
نوى التطوع وعليه حجة في نية التطوع في ذلك نية حجة الاسلام ثم
فيطلق نيته فينبغي النية المطلقة وهي كافية على الصحيح باطلاق النية وبالنية
لكن احرم عن اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحج يتوقف الاختيار ولا
عبادة بدونه واما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد
النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن قوله احرم
عن اصحابه بل هو شرط عنده كالوضوء فيجوز بفعل غيره باذن الامر فان عقد

اخانة



١٠٣

الرفاقة دليل الاذن بالمعاونة **فصل** هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون
بالشرائع ام لا وهو غير مذكور في اصول الامام فخر الاسلام وانما ذكرته
نقلا من اصول الامام شمس الائمة ذكر الامام السرخسي رح لا خلاف
في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات
في حق المؤاخذة في الآخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الآية اعلم ان الكفار
مخاطبون بالثلثة الاول مطلقا اجماعا اما بالعبادات فهم مخاطبون
بها في حق المؤاخذة في الآخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك
من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما في حق وجوب الاداء في الدنيا
فمختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله اما في وجوب الاداء فكذا عند
العراقيين من مشايخنا رح لانه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها ولان الكفر
لا يصلح مخففا ولا الكفر كونها غير معتد بها مع الكفر جواب اشكال وهو ان العبادات
لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون لوجوب الاداء فائدة فاجاب
بان هذا الكفر لانه يجب عليه بشرط الايمان كالجنب يجب الصلوة بشرط
الطهارة لا عند مشايخ ديارنا يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين لقوله
عم ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان
الله فرض خمس صلوات الحديث يفهم منه ان فرضية الصلوات الخمس
متعلقة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا تفرض اما عند القائلين
بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا
فعدم الدليل على الفرضية لانه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل
مفهوم المخالفة ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس
اهلا له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره ان الجنب

لا يامر الطبيب عند اليأس بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذا هنا
وقد ذكر الامام شمس الائمة ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض
المتاخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي رحمه
فقد دل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي مخاطب
والبعض بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه
الاداء خلافا له بناء على ان الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء
عليه اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى فيبطل ذلك
الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا
يبطل الاداء والبعض زعموا على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا
له وهم مخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير
داخلة في الايمان ويخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف
فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما سقط القضاء عندنا
لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فسقوط القضاء عندنا لا يدل
على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه لقوله
تعالى ان ينتهوا يغفر لهم الآية واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله
ولان المؤدى انما يبطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا
اسلم في الوقت يجب لا محالة فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق
يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التوزيع المذكور بقوله ولانهم يخاطبون
بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فقولهم انهم
يخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطل الاستدلالات المذكورة قال
والاستدلال الصحيح على هذا ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب

ع

فالاستدلال البعض باطل لانه لو ارتد ثم اسلم لم يجب
قضاء صلوات الردة عنده الشافعي ايضا



عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات **فصل** والنهي اما عن
الحسيات كالزنا وشرب الخمر المراد بالحسيات ما له وجود حسي فقط
والمراد بالشرعيات ما له وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا
حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي
له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا
يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي فان الشرع يكون ملك المشتري
اثر له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير
المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجد الايجاب يحكم الشرع بوجود البيع لا ترتب
الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي فيقتضي القبح لعينه اتفاقا الا بدليل ان
النهي لقبح لغيره فهو ان كان وصفا كالاول او كان مجاورا كالثاني
ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي
هو كالاول وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله لا بوصفه لان النهي
للقبح لعينه باطل اتفاقا فاعلم ان النهي يقتضي القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء
لما ذكرنا ان القبح لعينه انما هو في النهي المحمول لان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن
الحسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا لا غيره
فقبح عين المنهي عنه اما بقبح جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبح لبعض اجزائه داخل
في القبح لعينه واذا كان الاصل ان يكون قبيحا لعينه لا يصرف عنه الا اذا دل
الدليل على ان النهي عنه لقبح في غيره فذلك الغير ان كان وصفا فحكمه حكم القبح لعينه في كونه قبيحا لغيره
وهو ملحق بالقسم الاول لان القسم الاول حرام لعينه [illegible] وهذا
حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى
يطهرن دل الدليل على النهي في القربان للمجاورة وهو الاذى حتى ان قربانها وجد الولد

ثبت النسب اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي هو كالاول
اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره
والصحة والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح
لعينه باطل اتفاقا وانما اوردنا الشرعيات بنظير الصوم والبيع ليعلم انه
لا فرق عندنا وعند الشافعي بين العبادات والمعاملات هو يقول لا صحة
لها اي للشرعيات شرعا الا وان يكون مشروعة ولا يكون مشروعة وهو منهي
عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة ونحن نقول ولان النهي يقتضي القبح
وهو ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في امرين اولهما ان النهي
في الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده وفايدته ان يكون التصرف
باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة باصله وثانيهما انه اذا وجد القرينة على
ان النهي لسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي و
عندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني على الخلاف
الاول ويبتنى هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن مبنيان
على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا قلنا حقيقة النهي
توجب كون المنهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن
المستحيل عبث هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي في المشروعات يقتضي
الصحة وقد اورد الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم انه
يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجبت عن هذا بقولي فامكانه اما يجب
المعنى الشرعي او اللغوي والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي
لاجلها حتى لو اوجب يكون النهي عن الحسيات فلا نزاع فيه فتعين الاول لكنه
انه اذا نهى عن بيع درهم بدرهمين فهنا امران احدهما الذي من غير المعنى الشرعي

الذي



الذي ذكره هو قوله بعت واشتريت وهذا امر حسي والثاني هذا القول
مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان كان النهي عن الامر
الاول يكون النهي عن الحسيات وح ان كان المفسدة التي نهي لاجلها في
نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع
ليس هذا القسم لان المفسدة ليست في نفس هذا القول وهو بعت
هذا الدرهم بالدرهمين وان كان المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون
هذا القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان
النهي عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي
للقبح لذاته او لجزئه لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فيكون
لقبح امر خارجي وايضا اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد له من حمل
اللفظ على الموضوع الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع
مثلا ليس الا التصرف الحسي واما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يكون
النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ مع
الاهلية مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء
المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له واذا كان المعنى
الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه ثم نتيجة هذا النهي كون التكلم باللفظ منهيا
عنه لا انه ان تكلم به يثبت به ما هو المنهي عنه وهو الانشاء فاذا تكلم يثبت المعنى
الموضوع له وهو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض لان النهي
يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول بصحته لا باباحته
والقبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي فقد ثبت فيما مضى ان الامر
يقتضي كون المأمور به حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري

وهذا معنى الاقتضاء فلا يحكم ان يثبت المقتضى بطل وهو يبطل المقتضى وهو النهى فانه
لو كان قبيحا لعينه في الشرع يثبت بكونه باطلا اى لا يمكن وجوده شرعا والنهى
عن المستحيل عبث فيثبت فيه الوجه الذى ادعيناه وهو القبح لغيره والبعض جعلوا
ذلك في المعاملات لما قلنا لا في العبادات اصلا فلا تقبح الصلوة في الارض
المغصوبة اعلم ان ابا الحسين البصرى اختار في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذى
يأتى اما في العبادات فمذهبه ان النهى يقتضى البطلان مطلقا وان كان
الدليل على ان النهى بسبب القبح في المجاور كالصلوة في الارض المغصوبة
فانها باطلة عنده واما عندنا وعند الشافعى فيجوز لكن على سبيل الكراهة لانه لم يأت بالمأمور به
[illegible] لان المنهى عنه لم يؤمر به قلنا كل منهما يأتى به فانه لم يؤمر به بل
مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه لمعنى لاشتماله على المأمور به فيجوز
اشتماله على المأمور به ذاتا والمنهى عنه عرضا والمشروعات تحتمل هذا الوصف
اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام [illegible] ونحوهما وانما قيدنا بقولنا
ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلى اما ان يكون مأمورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته
او مأمورا به بالوصف منهيا عنه بالوصف او مأمورا بالذات ومنهيا عنه بالوصف
او بالعكس اما الاول فمحال لانه اما يجب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه
فيجتمع الضدان واما يجب جزؤه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل
فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم ثم هذا ان القبح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون فيما
بجزء واحد اما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا وان يكون جميع اجزائه حسنا
اى لا يكون شىء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثانى فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضى
الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالوصف لان هذا حسن لغيره فلا
يتأدى به المأمور به فهذا القسم يمكن بل واقع لكنه لا يتأدى به المأمور به امرا مطلقا

فاما الرابع



فاما الرابع وهو العكس فيكون باطلا فلا يتأدى به المأمور به فبقى القسم الثالث
وهو الذى تم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخرجتم نوعا من الحكم لا نظير له في
المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأى فنقول في جوابه المشروعات تحتمل
هذا الوصف اى كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه مأمورا به لذاته منهيا
عنه لعارض وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه او مجاوره
والكل واحد فثبت هذا الاصل وهو ان النهى عن المشروعات يقتضى القبح لعينه
عنده الا بدليل ان النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة و
المشروعية باصله الا بدليل ان النهى للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على
ان النهى للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل
على ان النهى لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد
عندنا اى يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه
ويقبح لغيره فلا ترجيح العارض على الاصل وعنده الباطل والفاسد سواء هذا هو
الخلاف الآخر الذى وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما
كان الاصل في المنهى عنه البطلان عنده يجب ان يجرى على اصله الا وان
لا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهى
لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان لا يجرى النهى على اصله فان بطلان
الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم
واما عندنا فلان الاصل في المنهى عنه اذا كان تصرفا شرعيا وجوده و
صحته شرعا فيجرى على اصله الا عند الضرورة وهى منحصرة فيما اذا دل الدليل
على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم
فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشىء

لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهى في

وترجيح القول بعدم الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واقامه كد الفرد
فاثر هنا يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اي صحيحا وذلك
كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية هذه اشارة الى الصحيح اصلا لا وصفا
الذي لم يذكره المص كنذر صوم النذر اي صح ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به
لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى
فانه في ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح النذر به لان النذر ذكره لا فعل فلا يلزم
بالشروع لان الشروع فعل هو معصية واما الصلوة في الاوقات المنهية
فقد نهيت لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا يتأدى بها
الكامل لا معيارها فلم يوجب فسادها فتنقض بالشروع بخلاف الصوم اعلم ان
الوقت سبب للصلوة وظرف لها فانه حيث انه سبب للاداء بينهما فاذا وجب
كاملا لا يتأدى ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب
ناقصا يتأدى ناقصا كما في اداء العصر ونحوه لانه ظرف لا معيار فيكون تعلقه بالفعل
تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف
الصوم فان الوقت معياره فالصوم عبادة مقدرة به فيكون كالوصف
وفساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل حتى لو شرع
في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب قضاؤها
اما ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفض
لا يجب القضاء وان كان مجاورا اي فيقتضي كراهة عندنا وعنده هذا الكلام
ينبغي ان يجوز في ذلك النهي ان كان وصفا لازما وانما قال عندنا وعنده لان هذا
ان على مذهب ابي الحسن البصري اي النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا
مع ان الدليل يكون دالا على ان النهي لغيره او مجاورة كالصلوة في الارض المغصوبة

والبيع




والبيع وقت النداء اورد ههنا مثالين احدهما للعبادات والآخر للمعاملات
وان دل على ان النهي لعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا هذا الكلام ينبغي ان
وان دل على ان النهي لغيره كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم في الملاقيح
على انه مجاز عن النسخ فيكون نفيا لعينه الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين
جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح
فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لم يكن وجود البيع فلا يرد نهي ~~عن بيع المضامين والملاقيح~~
حقيقة النهي لا ذكر ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النسخ فان النسخ لانعدام
الفعل المشروع بعده والجامع ان الجزء تثبت بكل منهما الا ان الاول بالنسخ لعدم بقاء المحل
بخلاف الجزء بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل الفرق بين الجزء والوصف
والمجاور فلكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه او لم يصدق
فالجزء اما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء
على تصوره كالعبادة للصلوة واما غير صادق كالاركان للصلوة والايجاب
والقبول والمبيع للبيع واما الوصف فالمراد بها اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق
على الملزوم كالجهاد اعلاء لكلمة الله تعالى وكصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة
الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن
لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلي
فجرى مجرى الآلات الصناعة كالقدوم واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه
ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال
عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع وايضا على العكس
اذا جرى البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على
السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع

قوله فيكون نفيا لعينه تقريب لتقريب قوله فان الركن
معدوم فيلزم ان يكون نفيا لعينه لا لانه مستفاد منه

بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر
بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع
اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا
فانه فضل خال عن العوض بشرط في عقد المعاوضة ولما كان مشروطا في
العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا
لمثله فان المعادلة بين الآحاد والآحاد فضل عدول عن قضية العدل فلم يوجد
المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف او
نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد ولكن لم يوجد المبادلة
التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما البيع بالشرط
فكالربوا لان الشرط امر زائد واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها
ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى
الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق
لكن المبادلة التامة لم يوجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم
الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن
ضيافة الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة في الارض المغصوبة
فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل انما يلزم من المصلي فان كل جسم
متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية اما البيوع
الفاسدة فانها اوجبت تلك المفاسد واما البيع وقت النداء فقد سبق
اي الفاسدة الذي ذكرناه من البيع بالشرط والربوا
ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح
بغير شهود لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود اي يكون باطلا لانه منفي و
كلامنا في المنهي فيرد اشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب

ولا يسقط



ولا يسقط الحد فاجاب بقوله واما النسب وسقوط الحد للشبهة ولانه
عطف على قوله لانه منفي وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل
تابع لانه قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد
اي ان سلمنا ان النكاح منهي عنه فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف
ان النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه بما وضع له صار
للحل يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل بدليل شرعيته
في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا
يبطل البيع فان قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبيح لعينه لا يفيد
حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب والاستيلاء
الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة ثم ورد على هذا
اشكال وهو انا لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما
شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي
وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما
شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا حكم
زاجر فان هذا الحيض وهذا سببه فاصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهي
عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقبح المجاورة وفي الطلاق قد دل
الدليل واما في الظهار فبحثنا في ان النهي عنه لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب
عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر
فقلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب
الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب تقريره ان الزنا بذاته
لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال الا ان الولد يوجب الحرمة لانه

الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى اطرافه اى فروعه واصوله
كامهات النساء وبناتها ويتعدى ايضا الى الاسباب اى الولد موجب لحرمة
امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد مقام الولد فى ايجاب الحرمة كما
كما اقيم السفر مقام المشقة فى اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطى و
دواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لا لذاتها بل بتبعية الولد وما يعمل بالخلفية
يعتبر فى عدم صفة الاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة اى لا جعل الوطى موجبا
لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد والاصل لا يعتبر حرمته لان المعتبر فى الخلف صفات
الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا يعتبر صفات التراب
بل صفات الماء من الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفات الوطى وهى الحرمة بل
المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا
بل شرطا لحكم شرعى وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد
هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لا يفيد
ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك فى المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا
للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل فى ملك الغاصب لاجتمع
البدل والمبدل فى ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو
ان يقال لا نم ان اجتماع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد لا يجوز فان
ضمان المدبر ملك للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا
بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل فى ملك الغاصب
ضرورة لئلا يبطل حقه اى المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج
عن ملكه لا بد من الضمان فى ملكه لكن لا يدخل فى ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل
حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله او هو





فى مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر فى مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد
الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء فانما كان
لعصمة اموالنا وهى غير ثابتة فى زعمهم او هى ثابتة ما دام محرزا وقد زال الحرز
فسقط النهى فى حق الدنيا اما فى حق الآخرة فلا حتى يكون آثما مؤاخذا به
واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية قبيح لمجاوره على ما بينا قبل
**فصل** اختلفوا فى الامر والنهى هل لهما حكم فى الضد ام لا والصحيح انه ان فوت
المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهى يجب وان لم يفوت
فالامر يقتضى كراهته والنهى كونه سنة مؤكدة يعنى اذا امر بالشىء فضده ذلك
الشىء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته
يكون فعله مكروها واذا نهى عن الشىء فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهى
ففعل الضد يكون واجبا وان لم يكن مفوتا ففعله يكون سنة مؤكدة
فالحاصل انه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما
يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما يوجب وجوب الآخر لانه لما تم القصد
الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى
الامر والنهى واذا لم يفوت نقول بكراهته وكونه سنة ملاحظة لظاهر
الامر والنهى فان مشابهة المنهى عنه توجب الكراهة ومشابهة المأمور به
توجب الندب وكونه سنة مؤكدة فقوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن
وهو فى معنى النهى يقتضى وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضى حرمة
التزوج وقوله ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضى الامر بالكف لكنه غير مقصود
فيجرى التداخل فى العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود و
المأمور بالقيام فى الصلوة اذا قعد ثم قام لا تبطل لكنه يكره والمحرم لما نهى

عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند
ابي يوسف رحمه الله لانه لا يفوت المقصود حتى ان اعاده على الطاهر يجوز و
عندنا لا يجوز لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة
في الاركان فرض دائما فيصير ضده مفوتا بهذه المسائل تفريعات على
ما ذكر من الاصل وتعد احكام الاصل معرفة بهذه الفروع تكون سهلة
اذ المستهل لكل عسير **الركن الثاني في السنة** وهي تطلق على قول رسول
الله تعالى عليه السلام وفعله والحديث مختص بقوله والاقسام التي
ذكرت في الكتاب كالخاص والعام والمشترك الى آخرها والامر
والنهي ثابتة ههنا فلا نشتغل بها وانما بحثنا في بيان الاتصال بالرسول
صلى الله عليه وسلم فنبحث في امور في كيفية الاتصال وفي الانقطاع و
في محل الخبر وفي كيفية الاستماع والضبط والتبليغ والطعن **فصل
في الاتصال** الخبر لا يخلو من ان يكون رواته في كل عصر قوما لا يحصى عددهم
ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير
كذلك بعد القرن الاول او لا يصير بل رواته آحاد والاول متواتر
والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل
حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع
مع تباين هممهم وطباعهم واماكنهم مما يستحيل عقلا والثاني علم طمأنينة وهو
علم يطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تأمل حق التأمل علم انه ليس
بيقين كما اذا رأى قوما جلسوا للمأتم يقع له العلم عن غفلة عن التأمل لانه
يمكن المواضعة بناء على انه آحاد الاصل وانما يوجب اي الخبر المشهور
ذلك اي علم طمأنينة القلب لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن

اصحاب

اصحاب الرسول عليه السلام ورضي الله تعالى عنهم تنزهوا عن وصمة الكذب
ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر واوجب ما ذكرنا والثالث يوجب
غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي نذكرها ان شاء الله تعالى وهي كافية
لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل
الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث
يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل فلقوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الآية والطائفة يقع على الواحد
فصاعدا والرسول عم قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وارسل
الافراد الى الآفاق والاخبار في احكام الآخرة لا يوجب الا الاعتقاد
وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح الصدق
ولنا هذه الدلائل لكن لا نسلم لا عمل الا عن علم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب
اليقين فالاحاديث في احكام الآخرة فمنها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك
فكل يوجب ما ذكرنا ولانها يوجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد
وفي هذا النظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الآخرة بل بكل الاعتقادات
كذلك **فصل** الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول كما لم يعرف الا
بحديث او حديثين والمعروف اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد
كالخلفاء والعبادلة اي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر
رضي الله تعالى عنهم وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة ونحوهم رضي الله عنهم
وحديثه يقبل وافق القياس او خالفه وحكي عن مالك ان القياس مقدم
عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة
وهي الاصل وايضا اذا ثبت ان هذا علة لكن يمكن ان يكون في الفرع

مانع او لخصوصية الاصل اثر او بالرواية فقط كما ابو هريرة وانس رضي الله عنهما
فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا آخر لكنه
ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأي
وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن
من ان يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك كحديث
المصراة وهي ما روي انه من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى
ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر و
المحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينا فيغتر فهذا
الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان
بالمثل او القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى
عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان
سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان
بيان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق
قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى
لها مهرا وما دخل بها فقضى النبي عم بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده
علي رضي الله عنه وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه وهذا البيان
فيه احتياط قال شمس الائمة الكردري ان من عادة الاعراب الجلوس عقبيا
فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا البيان فيه احتياط الاعراب حيث
لم يستنزهوا البول وطعن من علي رض وقد روى عنه الثقات كابن مسعود
وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت
كالدخول بدليل العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي رحمه الله لما خالف
القياس



111

القياس عنده وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه عم
لم يجعل لها النفقة ولا السكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فرده عمر وغيره من الصحابة
رضي الله عنهم اجمعين وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة
لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان
فيه اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بهما حيث قال تعالى
فاعتبروا او حديث معاذ رضي الله عنه في القياس مشهور وقال بعضهم اراد
بالكتاب قوله اسكنوهن واراد بالسنة ما قال سمعت رسول الله عم انه قال
للمطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دامت في العدة وان لم يظهر حديثه
في السلف يجوز العمل في زمان ابي حنيفة رحمه الله اذا وافق القياس لان الصدق
في ذلك الزمان غالب قال عليه السلام خير القرون قرن الذين انا
فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب
فالقرن الاول الصحابة رض والثاني التابعون والثالث تبع التابعين اما
بعد القرن الثالث فلغلبة الكذب فهذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة
وعندهما لا فهذا اختلاف العهد **فصل** في شرائط الراوي وهي اربعة العقل
والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ
على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق
ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء و
كماله ان ينضم اليه الوقوف على جانبه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازا
عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر الكلام ويخفى على المتكلم مجيء بعيده ويعيد
ولا يدري كالغافل فلا يستعيده وفهم المعنى بالنصب عطف على حق السماع في
قوله وشرطنا حق السماع هنا لا في الاداء لان المعتبر في نقله نظمه فهذا بالغ

في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت
كافية ولانه محفوظ لقوله تعالى وانا له لحافظون والمراقبة بالنصب ايضا
عطف على ذلك اعتزازا لما يرى نفسه اهلا للتبليغ فيقصر في مراقبة بعض
ما ألقي اليه واما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه
وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا يكون الا في النبي عليه السلام
فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة
فقيل ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا الا ان من
ابتلي بشيء منها من غير اصرار فتمام العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة
لكن خبر المجهول يقبل عندنا لشهادة النبي عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة واما
الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى
في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في اموره وهو التصديق والاقرار وهو
نوعان ظاهر بنشوه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو
الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكتفي بالاجمال بان يصدق بكل ما
اتى به النبي عليه السلام فلهذا قلنا الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا فاذا
قال نعم يكمل ايمانه اي لا يحل ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج مدفوع في الدين فقلنا
ان الواجب الاستيصاف وليس المراد بالاستيصاف ان تسأله عن صفات
الله تعالى ابتداء حتى لا يجاب ان ما هو صفته وهذا الذي يتحير فيه العقول والافهام
ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله تعالى بل المراد ان يذكر صفات الله تعالى التي يجب
ان يؤمن بها المؤمنون ويسأله اهو كذلك اي اتشهد ان الله تعالى موصوف بالصفات
المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم بقوله فاما مجرد بين فاذا ثبتت
هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة او محدودا في قذف





ثابتا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى و
الى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتقصر بالانوثة فان الشهادة والقضاء ولاية
للشاهد والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه الا يرى ان الشاهد يلزم
المشهود عليه شيئا وهذا اي الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فانه
لا يلزمه اي الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا بل يلزمه بالتزامه اي يلزم الحكم على
المنقول اليه بالتزامه الشرائع ولانه يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير
اي يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط
لمثله الولاية اي لمثل الحكم الذي يلزم على الغير بتبعية ما اولا على الشاهد بالتزام
الشاهد عليه شيئا كالشهادة في هلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد
اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اي ثبوت هذا الحكم
بالتبعية على الغير اذ ليس الزاما على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمرأة
الشهادة بهلال رمضان ورد الشهادة ابدا من تمام الحد وهذا بيان الفرق
بين قبول الحديث من المحدود في القذف اذا تاب وبين عدم قبول الشهادة
منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده
قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم
وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء على عدالتهم وقد ثبت من الصحابة
عليه السلام قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة رضي وهو عم قبل خبر
بريرة وسلمان **فصل في الانقطاع** اي انقطاع الحديث عن الرسول عم
وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال الارسال عدم الاسناد وهو
ان يقول الراوي قال رسول الله عليه السلام من غير ان يذكر الاسناد
والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عم والمرسل

منقطع عن رسول الله تعالى من حيث الظاهر لعدم الاسناد
الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في
المتن الدالة على قبول المرسل فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على
السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحه
الا ان يثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب
قال لاني وجدتها مسانيد للجهل بصفات الراوي التي بها تصح الرواية
وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي ويقبل عندنا وعند مالك
وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثكم سمعناه
من رسول الله وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال
من لو اسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول عم
اولى والمعنى انه اذا وضح له الامر طوى الاسناد وجزم واذا لم يتضح
نسبه الى الغير ليحمله ما تحمل ولا بأس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم
بالغفلة عن حال من سكت عنه الا يرى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل مع
الجهل ولا يجزم ما لم يسمعه من الثقة ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند
بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب
الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن رح
وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بمعارضة او بنقصان في الناقل
اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله تعالى
بالنصب اي كمعارضة حديث فاطمة قوله تعالى فنصب قوله كونه مفعول
المعارضة اسكنوهن اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله تعالى
من وجدكم يحمل على قراءة ابن مسعود عندنا وهي وانفقوا عليهن من وجدكم

وكحد




وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي قوله تعالى بالنصب ايضا لهذا المعنى
وهكذا الامثلة التي تأتي واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية وعند
عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين وحيث نقل الى ما ليس بمعهود في
مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء
لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام
المرأتين لما اوجب حضورهما على ان النساء ممنوعات من الخروج و
حضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة
واول من قضى به معاوية وكحديث المصراة قوله تعالى فاعتدوا وانما رد
لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى من خاص
خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد عليه واما بمعارضة
الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله عم البينة على المدعي
واليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب
هو التمر يعارض قوله التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سواء وان
وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم فان الرطب لا يخلو
من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون
معارضا لقوله التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ولا يقال انه تمر
لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا لا نعتبر الاختلاف الصفة لقوله
عليه السلام جيدها ورديها سواء وتدفع هذه الشبهة ممكنا زدت قوله جيدها
ورديها سواء واما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه
لو كان لحفظوه في مثل هذه الحادثة تحقيقا لعقرفان قيل جعل هذا النوع من
اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت امثال هذا الحديث يدل على عدم وجود

التبليغ عن النبي عليه السلام او على ترك الصحابة رضي الله تعالى عنهم التبليغ
الواجب عليهم فيكون معارضة لدلائل وجوب التبليغ او لدلائل تدل
على عدم التهمة او يكون معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر
وفي المتن اشارة الى هذا واما باعراض الصحابة عنه نحو الطلاق بالرجال
والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الثاني وهو
الذي يكون الانقطاع بنقصان في الناقل فيكون الانقطاع الباطن
على قسمين الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون
الانقطاع لنقصان في الناقل والاول على اربعة اوجه اما ان يكون
معارضا للكتاب او السنة المشهورة او يكون شاذا في البلوى العام
او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة
شرع في القسم الثاني من الانقطاع الباطن وهذان القسمان وان كانا
متصلين ظاهرا لوجود الاسناد ولكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم
الاول لقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه
وما خالف فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب
الله تعالى فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام وانما هو مفترى وكذلك
كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان
الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض
واما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها
في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال فخبر المستور الا في الصدر
الاول كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق بالجر عطف على خبر المستور

والمعتوه

والمعتوه وسيأتي معناه في فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل
الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمساهل اي المجازف الذي
لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى فانه لا يقبل روايتهم
للشرائط المذكورة اي لاشتراط الشرائط المذكورة في الراوي **فصل في**
**محل الخبر** اي الحادثة التي ورد فيها الخبر وهي اما حقوق الله تعالى وهي اما
العبادات او العقوبات والاول تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة
وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي تثبت
باخبار الواحد بالشرائط المذكورة اي اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء
طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله لكن ان اخبر بها
الفاسق او المستور يتحرى لان هذا اشارة الى الاخبار عن طهارة الماء
ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث ففي كثير من
الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة بمعرفة الماء
حرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام
التحري به بخلاف امر الاحاديث فان الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا
حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث فلا اعتبار لكونهم
اصلا اي لا يقبل في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا
اي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب
فيه التحري والثاني اي العقوبات كذلك عند ابي [illegible] يوسف اي تثبت بخبر
الواحد بالشرائط المذكورة لانه يفيد من العلم ما يصلح من به العمل في الحدود كما
كالبينات ولانه تثبت العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة النص
فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة

واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيهما صح

النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب من قوله فلا تقل لهما أف والثابت بدلالة النص كخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا تمكن الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها وإنما تثبت بالبينة بالنص أي كان القياس أن لا تثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لأنها خبر الواحد فإن كلها دون التواتر خبر الواحد فتكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها لكن إنما تثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة وأما حقوق العباد فتثبت بحديث يرويه الواحد بالشرائط وأما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه إلزام محض لا يثبت إلا بلفظ الشهادة والولاية فلا تقبل شهادة الصبي والعبد والعدو عند الإمكان حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن حرفا كشهادة القابلة مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولأن فيه معنى الإلزام فيحتاج إلى زيادة تأكيد والشهادة بدلا لفظ من هذا القسم أي له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما ليس فيه إلزام كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما أشبه ذلك كالودائع والأمانات تثبت بأخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لأنه لا إلزام فيه وللضرورة اللازمة هنا فإن اشتراط العدالة في هذه الأمور غاية الحرج على أن المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الأشغال والعدول الثقات لا ينتقلون دائما بالمعاملات الخسيسة لا سيما لأجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فإن ضرورتها غير لازمة لأن العمل بالأصل ممكن فإنه قد سبق في هذا الفصل في الطهارة والنجاسة أن هذا أمر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان أن الضرورة خاصة في قبول خبر غير العدل في المعاملة





والنجاسة لكن نذكر هنا أن الضرورة فيها غير لازمة لأن العمل بالأصل ممكن وأما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدل ثمة مطلقا بل مع انضمام التحري وقبل هنا مطلقا وما فيه إلزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فإنه إلزام من حيث إنه يبطل عمله في المستقبل وليس بإلزام من حيث إن الموكل يتصرف في حقه وحجر المأذون وفسخ الشركة كما ذكرنا في عزل الوكيل وإنكاح الولي البكر البالغة فإنه من حيث إنه لا يمكن لها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الإنكاح إلزام ومن حيث إنه يمكن لها فسخ هذا الإنكاح ليس بإلزام فإن كان المخبر وكيلا أو رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وإن كان فضوليا يشترط إما العدد أو العدالة لعدم وجود سائر الشرائط إنما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لأن الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما إليهما فلا يشترط شرائط الإخبار من العدالة وغيرها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وأيضا قلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بأن يقول كاذبا وكلني فلان أو أرسلني إليك بقول كذا وكذا وأما الأخبار الكاذبة من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لأن مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرر في الأولين أشد وقوله رعاية للشبهين أي شبه الإلزام وعدم الإلزام

**فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ**

أما السماع فهو العزيمة في الباب وهو أما بأن يقرأ المحدث عليك أو بأن تقرأ عليه فتقول أهو كما قرأت فيقول نعم والأول أعلى عند المحدثين لأنه طريقة الرسول عليه السلام وقال أبو حنيفة رحمه كان ذلك حقا منهم لأنه كان مأمونا عن السهو وأما في غيره فلا على أن رعاية الطالب أشد عادة وطبيعة وأيضا إذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين وإذا قرأ الأستاذ

لا تكون الحافظة الا امنه واما الكتابة بهذه الرسالة فقائمة مقام الخطاب
فان تبليغ الرسول عليه السلام كان بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاولين
ان يقول حدثنا وفي الاخرين اخبرنا واما الرخصة وهو الاجازة والمناولة
فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب ان يقول اجازني ويجوز ايضا
اخبرني وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا لابي يوسف
كما في كتاب القاضي الى القاضي لما ان امر السنة امر عظيم وما لا يتساهل فيه
وتصحيح الاجازة من غير علم بما فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب
العلم وهذا امر تركه لا امر يقع به الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ
الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة ثم انقلب عزيمة في هذا الزمان
صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اي اذا راى الخط تذكر الحادثة وهذا هو الذي
انقلب عزيمة وامام وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة سواء كان خطه هو او رجل
معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله اصلا وعند ابي يوسف ره ان
كانت تحت يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء للامن عن التغيير وان لم
يكن في يده لا يعمل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا
لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى اذا كان في يد
الشاهد يقبل وعند محمد ره ايضا يقبل في الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط
فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف في كتاب معروف فيجوز ان يقول وجدت
بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير
في مثله والنسخة تامة يقبل وغير مضموم لا والمراد من النسخة التامة ان يذكر الاب
والجد واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عم نضر
الله امرا اي نعم الله سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع

ای حفظها

فرب حامل فقه ليس بفقيه

الكلم



الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه
عليه السلام اولى لكن اذا انضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى
ما ذكرنا وهو في ذلك انواع اي الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان
محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة
يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او مجملا او متشابها او من جوامع
الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اي المشترك ان امكن التاويل فتاويله لا يصير
حجة على غيره والثاني والثالث اي المجمل والمتشابه لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير
اي ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته بمعان يقصر عنها عقول
غيره **فصل في الطعن** وهو اما من الراوي او من غيره والاول
اما بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة رضي الله عنها ايما
امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة اخيها عبد الرحمن
وهو غائب وكحديث ابن عمر رض في رفع اليدين في الركوع وقال مجاهد صحبت
ابن عمر عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه
قبلها او لا يعلم التاريخ لا يجرح واما بان عمل ببعض محتملاته فانه رد منه للباقي
بطريق التاويل لا جرح كحديث ابن عباس رض من بدل دينه فاقتلوه وقال
لا تقتل المرتدة واما بان انكر بان نكاح كحديث ايما امراة نكحت رواه سليمان
عن موسى عن الزهري عن عائشة ره وقد انكر الزهري لا يكون جرحا عند محمد ره
لقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي عم صلى احدى العشائين فسلم على
راس الركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول الله عم اقصرت الصلوة ام
نسيت فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك قد كان فاقبل
على القوم وفيهم ابو بكر رضي الله عنه وعمر رضي الله تعالى عنهما فقال احق ما يقول

ذو اليدين فقال لانهم فقام وصلى ركعتين فقبل روايتهما عنه مع انكاره وقد
ذهب الى ان كلام الناسي يبطل الصلوة زعما ان هذا كان قبل تحريم الكلام
في الصلوة ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة التي تروى عنه
ويكون جرحا عند ابى يوسف رحمه الله لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل
فاجنبت فتمعكت الى اخره ولم يقبل عمر رضه قال كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في
التراب فذكرت ذلك لرسول الله فقال انما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره
عمر رضه فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة في التراب اى تمرغت ووجه التمسك
بهذا ان عمارا لو لم يحك حضور عمر في تلك القضية لقبل عمر رضه لعدالة عمار
فالمانع من القبول ان عمارا حكى حضور عمر رضه وعمر لم يتذكر ذلك فدل ان الراوى
اذا نقل عن رجل حديثا وهو لا يذكره لا يكون معقولا ونقل البخاري في صحيحه
عن شقيق كنت مع عبد الله بن مسعود وابى موسى الاشعرى فقال ابو موسى
الم تسمع قول عمار لعمر بعثني رسول الله صلعم انا وانت فاجنبت فتمعكت
بالصعيد فاتينا رسول الله عليه السلام فاخبرناه فقال انما كان يكفيك
هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار
وهذا فرع خلافهما في شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم يذكر القاضي
والثاني ان كان من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا كقوله البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم
عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على
من قهقه في الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه وان كان
من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر
بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة

والعصبية

والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا فمذكور في اصول
البزدوى فان اردت فعليك بالمطالعة فيه

## فصل في افعاله عليه السلام

فمنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير المقتدى به وهو
اما مخصوص به او زلة وهو فعل من الصغائر يفعل من غير قصد ولا بد ان ينبه
عليها لئلا يقتدى بها ففعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته
ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره اى فعله وطريقه وعند الكرخى يثبت المتيقن
وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا
الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى
لابرهيم اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والمخصوص به نادر

## فصل في الوحي

وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة الاول ما ثبت بلسان الملك
فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقران من هذا القبيل والثاني ما وضح
له باشارة الملك من غير بيان بالكلام وانه كما قال عليه السلام ان روح القدس
نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله و
اجملوا في الطلب الروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدى
لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك
الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الهام الاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن
فما نال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر
لا غير واما الرأي وهو المحتمل للخطأ يكون لغيره لعجزه عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي
يوحى وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل
بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا ولحكم داود وسليمان عليهما السلام

بالرأي في نفش غنم القوم نفشت الابل والغنم تنفش نفشا اي رعت ليلا بلا راع
روي ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة فافسدته فتخاصموا عند
داود عليه السلام فحكم داود بالغنم لصاحب الارض فقال سليمان عم
وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان يدفع
الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث
الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت ثم يترادون
فقال داود عم القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود
ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه كما في العبد الجاني واما وجه حكومة
سليمان انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من
غير ان يزول ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث
حتى يزول الضرر والنقصان وقوله عم ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيته الحديث روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت
ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال عم
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم قال فدين
الله تعالى احق ان يقبل وقوله ارايت لو تمضمضت الحديث روي عن عمر رضي الله عنه
سأل النبي عليه السلام عن قبلة الصائم فقال عم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته
اكان يضرك لكن يحتمل في الحديثين انه عم علم بالوحي لكن بينه بطريق القياس
لما كان موافقا له ليكون اقرب الى فهم السامع ولانه اسبق الناس في العلم
ولانه يعلم المتشابه والمجمل فمحال ان يخفى عليه معاني النص المراد بها العلماء واذا وجب
له لزم العمل ولانه شاور اصحابه في سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ ايضا رأي
بدر برأي ابي بكر رضي الله تعالى عنه روي ان رسول الله عليه السلام اتي يوم البدر

بسبعين



بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال
قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تتقوى بها
اصحابك وقال عمر رضي الله عنه كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان
هؤلاء ائمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس
ومكني من فلان لنسيب له فلنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله عم برأي ابي بكر رض
وكان ذلك هو الرأي فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم
فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب احدا
بالخطأ وكان هذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استبقاءهم ربما كان سببا
لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم
اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم ولما نزل هذه الآية فقال عليه السلام
لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر ولهذه الآية تأويل آخر يذكر في باب الاجتهاد ان شاء
الله تعالى ومثل ذلك كثير اي مثل ما اخذ رسول الله عم برأي اصحابه كثير وبعضه
مذكور في اصول البزدوي من ذلك ما روي ان رسول الله عم اراد يوم الاحزاب
ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة
فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن رأي فلا نعطيهم الا السيف
قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة الا بشرى
او قرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم ثمار المدينة لا نعطيهم الا السيف
وقال عم اني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم
فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤوا للصلح اذهبوا فلا نعطيكم الا السيف واجتهاده
لا يحتمل القرار على الخطأ لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطأ
لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء اي الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطأ

في حال الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطأ فهذا هو المراد بالبقاء والوحي
الظاهر لا يحتمل الخطأ اصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان اقوى ومدة الانتظار ما
يرجو نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالرأي لما ذكر في هذا الفصل
انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار يبين مدة
الانتظار وما يرجو نزوله والله تعالى اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما
يستند اليه وهو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد وحيا لا نطقا عن الهوى وهذا جواب
عن التمسك على المذهب الاول بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى **فصل في**
**شرائع من قبلنا** هي تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله
فبهداهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لكل
جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل
كما كان في المكان وما ذكروا وهو قوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله مصدقا
لما بين يديه فذلك في اصول الدين وعند البعض تلزمنا على انها شريعة لنا لقوله
تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية والارث يصير ملكا للوارث مختصا
فيعمل على انه شريعة لنبينا محمد عليه السلام ولقوله عليه الصلوة والسلام لو كان موسى
حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول بل في الجميع على ان النسخ
ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد
على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله تعالى علينا من غير انكار **فصل في تقليد الصحابي**
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا
فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم
فعند الشافعي لا يجب لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين
سواء لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب

عند اهل



عند اهل السنة والجماعة وعند ابي سعيد البردعي يجب لقوله عليه السلام اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي ولان
اكثر اقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم اصوب لانهم
شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي عليه السلام
وكونهم خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه الا السماع
او الكذب والثاني منتف لاجماعهم ويدرك لان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد
يخطئ ويصيب والاقتداء في البعض بما ذكرنا اي الاقتداء في بعض المواضع بان لا
نقلدهم ونأخذ بقولهم وفي البعض اي في بعض المواضع بان نسلك مسلكهم اي في الاجتهاد
ونجتهد كما اجتهدوا وهذا اقتداء ايضا وهو جواب عن قولهم اصحابي كالنجوم وتبعا
كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن
الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانهم بتسليمهم اياه دخل في جملتهم كشريح خالف
عليا رضي ورد شهادة الحسن وكان مذهب علي رضي قبول شهادة الولد لوالده
وابن عباس رضي رجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد وكان مذهبه
ان يجب عليه مائة من الابل الذي هي الدية فرجع الى فتوى مسروق وهي ان يجب
ذبح شاة **باب البيان** ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار
المراد وهو اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان الضرورة والاول اما ان يكون
بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون
بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول اما
ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك
والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير يجوز بالكتاب
بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على

ما سبق ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق ويجوز
تأخيره عن الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا
لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند ابن عباس رض
لقوله عليه السلام فليكفر عن يمينه الحديث جاء بروايتين احديهما من حلف على يمين
ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير والاخرى فليأت
بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه والتمسك لنا ان اليمين لو اوجب الكفارة ولو
جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يتصل متراخيا استثناء
فيبطل يمينه ولا تجب الكفارة وطريقه انه لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله
على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الآخر فيصير
المجموع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء
كلام واحد وجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره واختلف في التخصيص بالكلام
المستقل فعند الشافعي رحمه الله يصح متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا اي المتراخي
لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا له قصة البقرة ان قوله تعالى ان الله يأمركم
ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة
وقوله تعالى واهلك في قوله تعالى لنوح عم فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فانه
لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبعرى لرسول الله اانت قلت ذلك قال نعم فقال
اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عم
بل عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة خصصا متراخيا
اي خص الابن متراخيا وهما قوله تعالى واهلك وقوله انكم وما تعبدون من

قطعيهما

دون



دون الله بقوله ليس من اهلك وبقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح
اي بقرة شاءوا ثم نسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان الابن لم يتبع ابيه
لا يكون اهلا لرسول تناوله لكن يستثنى بقوله الا من سبق فان اريد بالاهل اهل
قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من اهلك اي من اهلك الذي
لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع تحقيقه ان الاهل
لا يخلو اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول
الابن لانه كافر فالاستثناء وهو الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله
انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد
الثاني اي الاهل قرابة يتناول الابن لكن يستثنى الابن بقوله الا من سبق عليه
القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فقوله انه ليس من اهلك اي من
اهلك الذي لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول وعد الله تعالى باهلاك الكفار
وقوله وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة لان
ما لغير العقلاء وانما اورده تعنتا بالمجاز او التغليب فقال ان الذين سبقت
لدفع هذا الاحتمال والمجانبة لاكثر ما هو تفسير يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغيير
لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا
تغيير وعنده بيان تفسير لان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض
فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعي في
الكل فيكون التخصيص تغييرا موجبا اقول لا فرق عند الشافعي بين التخصيص
والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يجوز ان تفسيرا عنده لكن
الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي

وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا **فصل في الاستثناء** وهو مشتق
من الثني يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو
متوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم
عرفوا كلا منهما بما يجب تعريفه به لكن لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقي
هو المتصل واما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه
لكن اوردته في ذنابة الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله
صدر الكلام في حكمه اي في حكم صدر الكلام قد في متعلق بالدخول فخرج البعض
ما تناوله ليخرج الاستثناء المستغرق بالا واخواتها يتعلق بالمنع وفيه احتراز
عن سائر التخصيصات وهذا تعريف تفردت به وهو احسن من سائر التعريفات
لان من قال هو اخراج بالا واخواتها ان اراد حقيقة الاخراج فممتنع لان
الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع في كلام الله تعالى
او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل
في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل في صدر الكلام
من حيث التناول اي من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعا
والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم
ان حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل فعلم
ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحدود فالتعريف
الذي ذكرته اولى قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب الصدر اذ لولاه لشمل
الكل ومع ذلك انه بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض بخلاف
النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله ففي قوله له علي عشرة
الا ثلثة لا يخلو اما ان اطلق العشرة على السبعة فحينئذ قوله الا ثلثة يكون قرينة لهذا فهو

مذهب اول



كما قال ليس علي ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل في ان كلا منهما يبين ان
الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الآخر مخالف
للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير
مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو
ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو
ان العشرة يراد بها السبعة الى آخره هو ما قال مشايخنا ان الاستثناء عند الشافعي
يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما
مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلنا ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب
لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يجوز
اذ لا يجوز ان يسمى تسعمائة الفا بخلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منه
نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول
من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة او اطلق العشرة على عشرة افراد ثم
اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار فظنه مذهب احد
او قبله ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه قال علي سبعة
فحصل ثلثة مذاهب فعلى هذين المذهبين اي على المذهبين الاخيرين يكون الا في
الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا اي المستثنى ففي قوله له علي عشرة
الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد الثنيا سبعة
فكانه تكلم بالسبعة وقال له علي سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين تكلم بالباقي بعد
الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوع للسبعة فيكون تكلما
بالسبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة
ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اي يكون الحكم على السبعة فقط لا

على النفقة لا بالنفي ولا بالاثبات الا ان على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان
المستثنى منه عددا كالتخصيص بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف
كانه قال جاءني غير زيد فلا جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء
على كليهما الحكم بالباقي اراد ان يبين الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب
الاخير المستثنى منه اذا كان عددا كقوله على عشرة الا ثلثة فهو كقوله على سبعة
فيكون الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص
بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان كان غير عدد كجاءني القوم الا زيدا فهو كقوله
جاءني من القوم غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا
لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة فوقع
على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الا وغير صفة وعلى المذهب
الثاني اكد من هذا المذهب الثاني هو ان المراد بالعشرة عشرة افراد ولا اوله
قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب اكد في دلالته على كون الحكم في المستثنى
مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداه لان ذكر
المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشعر الى ان حكم المستثنى
خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد وعلى الاول اي على المذهب الاول يكون
اثباتا ونفيا بالمنطوق اي يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احدهما مثبتة
والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم
وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم او الوصف ولا دلالة لهما على
نفي الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم وعلى المذهب
الثاني يكون اكد من هذا فدلالته على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا
حجة اي حجة المذهب الاول ان وجود الكلم مع عدم حكمه في البعض شايع كالتخصيص

فلا اعدام



فلا اعدام الكلم الموجود فلما وجد جماعهم اي اجماع اهل العربية وهو عطف على قوله
ان وجود الكلم مع عدم حكمه في البعض شايع على ان من النفي اثبات وبالعكس
وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فان قيل لو كان المراد البعض
يلزم استثناء النصف في اشتريت الجارية الا النصف او التسلسل هذا دليل اورده
من النصف
ابن الحاجب على نفي المذهب الاول واثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده
ولما وجدناه زيفا اوردناه على طريق الاشكال ونبين فساده وتوجيهه لو كان
المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية
الا النصف يكون المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف
بالجارية النصف كما كان المراد
الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد
فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف فعلم
ان المراد بالجارية لم يكن نصفها بل ربعها والمؤخر ان المستثنى نصف ما هو المراد
فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما اورده ابن الحاجب والجواب
الذي خطر ببالي هو قوله قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض
فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد اي الاستثناء بيان
ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل
ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل الجواب
اي عن الدليل على المذهب الاول ان العشرة لفظ خاص للعدد والمعين للعام
هو اي جواب عن قوله ان وجود الكلم مع عدم حكمه في البعض شايع صح
كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص ولو صح
مجازا فالاصل عدمه وقولهم هو من الاثبات نفي وبالعكس مجاز والمراد انه
لم يحكم عليه بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله عليه السلام لا صلوة
الا بطهور هو كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا لزم صلوة بالطهور

عن اي اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم ٢

ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل
فرد فرد قوله بل هو من الاثبات نفي جواب عن قوله واجماعهم وقوله لم يحكم عليه
اي على المستثنى وانا حملنا قوله على المجاز لانا لما ابطلنا المذهب الاول فعلى
المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات ووجه المجاز
اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا
حكم الصدر منتف عنه وقوله لا صلوة الا بطهور الكلام باق بعد الثنيا ويحتمل انه
بغير طهور وليس نفيا واثباتا الا ان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة
بطهور فلو كان نفيا واثباتا فالجزء الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة
ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة بعموم الصفة على ما دللنا عليه في فصل العام
فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخر ان كانت
مفقودة والطهور موجود لا يجوز الصلوة وايضا صدر الكلام يوجب السلب
الكلي اي كل واحد واحد من افراد الصلوة غير جائزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق ١
بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور واذا كان الاستثناء
متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات
بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوات
غير جائزة في حال الا في حال اقترانها بالطهور فالجزء الاثباتية قولنا كل واحد
واحد من الصلوة جائزة في حال اقترانها بالطهور فان قيل قوله لا صلوة الا
بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة
عامة لعموم الصفة واوردتم مثال لا اجالس الا رجلا عالما انه ان يجالس كل
عالم فقوله لا صلوة الا بطهور عام في زعمكم فيلزم عليكم فساد اعظم مما ذكرتم انه يلزم ان يكون
كل صلوة بطهور جائزة وانا نفي انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا و

١١٥

١٢٣

وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان
الاستثناء من النفي اثباتا يصير كقوله بعض صلوة بطهور جائزة وهذا حق جعلت ثابت
المستثنى في تلك الصور تبين اي في قوله لا اجالس الا رجلا عالما وقوله لا صلوة
الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من النفي اثباتا في كليتهما لكن في قوله
لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل في الحلف شيء من افراد العالم ومن ضرورة هذا
ان يكون له مجالسة كل عالم فاباحة مجالسة كل عالم لهذا المعنى لا لان الاستثناء من
النفي اثبات واما قوله لا صلوة الا بطهور فكل صلوة بطهور ليس محكوما عليه
بعدم الجواز لانه محكوم بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفساد علينا بل على من
يقول الاستثناء من النفي اثبات وايضا يجيء في باب القياس ان النوع بطريق
الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الصلوة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكل صلوة
عنه لا تجوز فلو كانت الاستثناء من النفي اثباتا يجب كونها مقارنة للطهور علة لجوازها
الاثباتية فتعم بعدم وقوله وما كان لمؤمن ان يقتل الا خطا هو كقوله وما كان له
ان يقتل مؤمنا عمدا لانه كان له ان يقتل خطا لانه يوجب الاذن به ولا يجوز الاذن
الشرعي بالقتل الخطا لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروي ولهذا تجب فيه
الكفارة هذا وليس تعودت بارادته وهو اقوى دليل على هذا المذهب والشافعية
ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة
حملوا الاستثناء في قوله الا خطا على المنقطع واعرض عن هذا لكن الاصل هو المتصل
واما كلمة التوحيد جواب عن قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما
فان معظم الكفار كانوا اشركوا في عقلهم وجود الاله ثابت فيصح النفي الغير
ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة على الثاني اي على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء
اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانما قلنا ان وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب
بطريق الاشارة لانه لما ذكر الاله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اشارة

الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه وضرورة على الاخير اى على
المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلثة موضوع للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده
تعالى يثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من
نفي غيره وجوده ضرورة وذلك لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود
فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة
للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة وما قيل عليه اى على المذهب
الاخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب وغيره على نفي المذهب الاخير انه لم يعهد
في العربية مركب من ثلثة اى المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل لم يعهد
لفظ مركب من كلمتين كبعلبك ومركب اعرب في وسطه ضعيفا وليس المراد
انه مركب موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا
فيكون بناء وضع كلي اى وضع الواضع اللفظ الذى استثنى منه الباقي وضعا
كليا لا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات ووضع
كلي كالاوضاع التعريفية والنحوية ففي الاوضاع الجزئية مسلم انه لم يعهد في
العربية لفظ مركب من ثلاث كلمات مع انه في حيز المنع كو شاب قرناها ودى
نحوه وعبد الرحمن فانه مركب من ثلثة العبد واللام ورحمن لكن في الاوضاع
الكلية لا نم انه لم يعهد في العربية ان معنى المركب من ثلث كلمات يطابق معنى الكلمة
الواحدة فان من له يد في الايجاز والاطناب يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات
الكثيرة بكلمة واحدة وتفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ الانسان
وحيوان ذى نطق كل منهما يقوم مقام الآخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذى
صهيل وامثال ذلك كثيرة وايضا منقوض بنحو ابو عبد الله فانه مركب من ثلثة والاعراب
في وسطه وهذا المذهب هو المشهور بين علمائنا وبعضهم اى بعض مشايخنا كالعامة

الامام



الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي رحمهم الله تعالى لوافق الاستثناء
الغير العددي الى الثاني في حكم الوقف اى الى المذهب الثاني وهو انه اخراج
قبل الحكم ثم حكم على الباقي وفيه انهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد ان اثبات
الاله بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل يشبهونه
الاستثناء بالغاية اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد
ان اثبات الاله بطريق الاشارة ففهمت من ذلك ان مذهبهم هذا لانه
لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الا ثلثة موضوع للسبعة وقد
بينا ان الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف حال
فصار كقوله لا اله الا الله غير الله موجود والتخصيص بالوصف عندهم لا يدل
على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة له على وجوده تعالى بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم
ليس هذا الثالث وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد
الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول
النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء
الغير العددي هو الثاني في حكم الوقف وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان
الاستثناء وضع لنفي التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه
اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الاول
وتكلما بالباقي في حق الحكم نفيا واثباتا بالاشارة وفي العددي ذهبوا الى
الاخير حتى قالوا في ان كان لي الا مائة فكذا ولم يملك الا خمسين لا يحنث فعلى المذهب حالف
الثالث هو كقوله ان كان لي فوق المائة فلا يشترط وجود المائة ولو قال ليس
له على عشرة الا ثلثة لا يلزمه شيء وكانه قال ليس له على سبعة مسئلة يشترط
الاستثناء ان يكون مما اوجبه الصيغة قصدا لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف في اللفظ

اذا لم يكن ما فوق المائة سواء وجد المائة او لم يوجد وعلى المذهبين الاولين يلزم الاخراج شرط وجود المائة

فلهذا قال ابو يوسف لو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه يجوز
له الاقرار لانه قائم مقامه لانه من الخصومة فيكون تابعا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى
الا ان ينقض الوكالة استثناء منقطع اي لكن له ان ينقض الوكالة ويصح عند
محمد رحمه الله لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء
موصولا ولانه بيان تغيير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة
فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز الانكار فايضا على الخلاف بناء على الدليل
الاول لمحمد رحمه الله وهو ان الخصومة تشمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد رحمه الله استثناء
الانكار ولا يتاتى ذلك على الدليل الثاني لمحمد رحمه الله وهو ان الاستثناء الاقرار بيان
تغيير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار ليس تغيير الحقيقة اللغوية
بل ابطالا لها اما عند ابي يوسف رحمه الله فلا يصح هذا الاستثناء لا للدليل الذي
ذكر في استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار
ليس من الخصومة والخصومة هي الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها هذا
ما خطر ببالي مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز فان قيل قسمت الاستثناء
على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت ليس هذا قسمة حقيقية بل
المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز
وقد اوردوا هنا قوله تعالى الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء المنقطع ووجه
ان المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وههنا ليس كذلك لان
حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق وهنا لا يخرج من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا
بعد التوبة فهذا حكم آخر اورده اصحابنا من امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي
ذكره فخر الاسلام رحمه الله في كونه منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون
ليسوا من الفاسقين وفي هذا نظر لان الفاسقين ليس مستثنى منه بل المستثنى منه

قوله



قوله واولئك اي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه ولا شك ان
الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه وهو اولئك غير داخلين في حكم
المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في
القوم غير داخل في منطلقون وقد ذكر في التقويم وجه حسن لكونه منقطعا فاوردت
ذلك في المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور
بمعنى ان الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء والاستثناء
المنقطع هو ان يذكر شيء بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج
يتناول امرين احدهما ان لا يكون داخلا في صدر الكلام والثاني ان يكون
داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف صار
فاسقا وقوله الا الذين تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه ان من
تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره في القرآن كثيرة منها
قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله الا ما قد سلف اي الجمع
بين الاختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من
حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكن اثبت فيه حكم آخر وهو انه مغفور
مسئلة الاستثناء المستغرق باطل وانما يبطل اذا كان بلفظه او بما يساويه
نحو عبيدي احرار الا عبيدي او الا مماليكي لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص منه
في المفهوم لكن في الوجود يساويه يصح نحو عبيدي احرار الا هؤلاء ولا عبيد له
سواهم مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كآية القذف ينصرف
الى الكل عند الشافعي وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه
ولان توقف صدر الكلام ثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة
في عطف الجمل في الحكم ففي الاستثناء اولى وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة كآية

القذف في غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا وارد على سبيل الجزاء
بلفظ الطلب ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة بلفظ الاخبار اي صرف
الشافعي الى الكل يعني الاستثناء آية القذف قطع الشافعي رح قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله
تعالى فاجلدوهم حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم الفاسقون
عطفا على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا وقوله
واولئك لا الى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة
والفسق يسقطان بالتوبة عنده فالجمل المختلفة في آية القذف هي قوله ولا
تقبلوا وقوله واولئك هم الفاسقون وقوله فاجلدوا ونحن جعلنا الاولين
جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا واولئك مستأنفا لانه
بطريق الاخبار وآل الاستثناء مصروفا الى واولئك ومن اقسام بيان التغيير الشرط
وقد مر اي في فصل مفهوم المخالفة والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله
بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه لعبد انه يقع البيع على النصف بالف لانه تكلم
بالباقي فكأنه قال بعت نصف العبد بالف ولو قال على ان لي نصفه يقع على النصف
بخمسمائة فكأنه يدخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط
لانه بيع شيء من شيئين **فصل** في بيان التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه
وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا
عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت
الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول
مطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة
الينا كالقتل بيان الاجل في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله وفي حقنا
تبديل وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم يجوز

نقلا



نقلا وعقلا وقد انكره بعض المسلمين ايضا وهذا لا يتصور من مسلم ان كان المراد
ان الشرائع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وتلك الشرائع باقية
كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة
المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى
وعيسى عليهما السلام بشرا بشريعة محمد عم واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا
كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخا بقوله
ما ننسخ من آية الآية اما النقل ففي التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات
والارض وادعوا نقله تواترا او يدعون النقل عن موسى عم ان لا نسخ لشريعته قلنا هذه الدعوى غير صحيحة لوجود التحريف
واما العقل فلانه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا
لانه يوجب البداء والجهل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة آدم عليه السلام
وحل الجزء عليها اي حوا عليها السلام لم ينكره احد ثم نسخ في غير شريعته ولان الامر
للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل
الثاني بيان لمدة الحكم الاول التي لم تكن معلومة لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب
مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون نص ما في زمن
النبي عليه السلام حجة الا في وقت نزوله فاما بعده فلا والجواب عن هذا انا نلتزم
الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اي في كل صورة علم انه لم يغير واما بان النص
بدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض
المذكور اعلم ان فخر الاسلام اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشيء مأمورا
به ومنهيا عنه بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب
فلا يلزم كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر
وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عندنا لما تقدم

ان لايكون نصا فى زمن حيوة النبى عليه السلام ايضا الا فى حالة نزوله ولا يكون
ايضا بعدها وهذا القول باطل وانما قيدناه بزمن النبى عليه السلام لانه بوفاته عليه السلام انقطع
احتمال النسخ وبقى الشرايع التى قبض النبى عليها قطعية مؤبدة وقد خطر ببالى انه
بهذا النظر جوابان احدهما ان يلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة اى كل
استصحاب يكون عدم التغير معلوما فان نزل حكم على النبى عليه السلام فثبوته بالنص
وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغيرا اذ لو نزل لبينه النبى عليه السلام
فلما لم يبينه علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما ان لا نقول
ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول
الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشىء مأمورا به ومنهيا عنه
فى زمان واحد لان النص الاول حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا
نزل الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا بعينه ما ذكر فى اول الفصل انه لما كان
الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى آخره فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور
الى ان يقول ان البقاء بالاستصحاب فى هذا الحكم بالنوع وهى كالاحكام الابدية
وايضا يمكن حسن الشىء وقبحه فى زمانين واما محله فهو ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ
فى نفسه كالاحكام العقلية مثل وحدانية الله تعالى وامثالها وما يجرى مجراها كالاحكام
الحسية والاخبارات عن الامور الماضية او الحاضرة او المستقبلة نحو قصص الامم
واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه تأبيد نصا كقوله تعالى وجاعل
الذين اتبعوك الاية وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كالشرايع
التى قبض عليها النبى عليه السلام فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين او توقيت
عطف على قوله تأبيد فى قوله اما ان لحقه تأبيد فان النسخ قبل تمام الوقت بداء
او يكون الحكم مطلقا عنهما اى عن التأبيد والتوقيت فالذى يجرى فيه النسخ هذا

[illegible]

فقط





فقط وانما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كاف ولا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند
المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء
ولنا انه عليه السلام امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزايد على الخمس
مع عدم التمكن من الفعل وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود الاعتقاد و
العمل جميعا وههنا اى فى صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل الاعتقاد اقوى
فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة كما فى المتشابه وهو اى الاعتقاد لا يحتمل السقوط
بخلاف العمل فان العمل يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم وغيرها
فذبح ابراهيم من هذا القبيل اى من قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض وعند
البعض ليس بنسخ فان الاستخلاف لا يكون نسخا لان الاستخلاف لا يكون خلفا
الا مع تقرر الاصل على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين فان قيل
الامر بالفداء حرم الاصل فيكون نسخا هذا اشكال على مذهب من يقول ان
ذبح ابراهيم ليس بنسخ قلنا لما قام الفدى مقامه عادت الحرمة الاصلية واما الناسخ
فهو اما الكتاب او السنة لا القياس على ما سيأتى ولا الاجماع لانه ان كان فى
حيوة النبى عليه السلام يكون من باب السنة لانه متفرد ببيان الشرايع وان كان
بعده فلا نسخ فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة او الكتاب
بالسنة او العكس وقال الشافعى رحمه الله لا يجوز الاخيران كقوله تعالى نأت بخير منها او
مثلها دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه اى دون الكتاب
وقوله تعالى قل ما يكون لى ان ابدله ولقوله عليه السلام اذا روى لكم عنى حديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث اوله يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا
روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه وان خالفه
فردوه ولنا ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما زعم انه كلام ربه لان

الاعتقاد فقط اوجه

[illegible]

نسخ السنة بالكتاب بقوله كذبه ربه فلا نعد قدوة فالتعادل بينهما اولى احتج
بعض اصحابنا اى على جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تعالى الوصية
للوالدين والاقربين اول الآية قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله عليه السلام
لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الآية اول الآية قوله
تعالى واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم
فان شهدوا فامسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا
نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فلكن هذا فاسد
اى ما ذكر فى الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد فنستدل على فساد الاحتجاج الاول
بقوله لان الوصية للوارث نسخ بآية المواريث اذ فى الاول فوضها الينا ثم
تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اشار بقوله يوصيكم الله وقال عليه السلام
ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث ثم استدل على فساد الاحتجاج
الثانى بقوله ولان عمر رضى الله عنه قال ان الرجم كان مما يتلى من كتاب الله تعالى فقوله تعالى
فامسكوهن بمعروف لم ينسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب
وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى فى كتاب الله تعالى
فنسخ تلاوته وبقى حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب
بالسنة اراد ان يذكر الحجة الصحيحة على المطلوب فقال والحجة انه عليه السلام حين كان
بمكة صلى الى الكعبة وبعد ما قدم المدينة كان يصلى الى بيت المقدس فالاول ان كان
بالكتاب نسخ بالسنة والثانى كان بالسنة نسخ بالكتاب واعلم انه عليه السلام
لما كان بمكة توجه الى الكعبة ولا يدرى انه كان بالكتاب او بالسنة ثم لما قدم المدينة
توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا

بالكتاب



بالكتاب وهو قوله تعالى لنبيه عليه السلام فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب
متيقن به اما نسخ الكتاب بالسنة فى هذه القضية فمشكوك فيه وحديث
عائشة رضى الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله وقالت عائشة رضى الله عنها
ما قبض رسول الله حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون السنة ناسخة لقوله
تعالى لا يحل لك النساء من بعد ولانه بعث مبينا فجاز له بيان مدة حكم الكتاب
بوحى غير متلو وتجويز ان يبين الله تعالى بوحى متلو مدة حكم ثبت بوحى غير متلو
وقوله ثابت بخير اى فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم وان سلم هذا لكن
انما تنسخ حكما لا نظما وهما فى الحكم مثلان اى ان سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم
فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه
والكتاب والسنة فى اثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجح فى النظم بان
نظمه معجز ويثبت بنظمه احكام كالقراءة فى الصلوة ونحوها وليس ذلك من تلقاء
نفسه وهذا جواب قوله قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى وقوله عليه السلام
فاعرضوه على كتاب الله تعالى اذا اشكل تاريخه او لم يكن فى الصحة بحيث ينسخ الكتاب
به لبيان سياق الحديث وهو قوله يكثر لكم الاحاديث من بعدى وما ذكر من الطعن
فانه فى نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن ان الكل
من عند الله تعالى ومن هو مكذب يطعن فى الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل
وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب
كثيرة كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ما روت
عائشة رضى الله تعالى عنها ما قبض النبى صلعم حتى اباح الله له من النساء ما شاء فيكون قوله
تعالى لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت
المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله عم

بقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى اى ليس نسخ
الكتاب من تلقاء نفسه صح

كنت نهيت عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث **مسئلة** يجوز ان يكون
الناسخ اشق عندنا لانه في ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام كان مخيرا
بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل او الاخف
لقوله تعالى نات بخير منها الاية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب
**مسئلة** لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز
بالاحاد ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فجوزنا بما هو متوسط بينهما اى بين التواتر
وخبر الاحاد وهو المشهور واما المنسوخ فنحو اما الحكم والتلاوة معا فالمراد وقد رفعت
بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام والانساء كان للقران في زمن
النبي عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فاما بعد وفاته فلا لقوله
تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط و
منعه البعض لان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن
في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظائره كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرين
ونحوها ونسخ قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولا
نحو اى حكم الى الحكم النص على قسمين احدهما ان يتعلق بمعناه والاخر بنظمه كالاعجاز
وجواز الصلوة ونحوه فلا يجب والى نفى يجوز ان ينسخ احدهما بدون الاخر واما وصف
الحكم عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا ان الزيادة على
النص نسخ ام لا وذكروا انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط
كالايمان في الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في المعلوفة زكوة بعد قوله
في السائمة زكوة وهى نسخ عندنا الزيادة على النص نسخ عندنا فيجب استثناء الثالث
اذ لا نقول بالمفهوم اى بمفهوم المخالفة اعلم ان في المحصول واصول ابن الحاجب
ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او بزيادة ما يرفع

مفهوم



مفهوم المخالفة وذكر الخلافية كل واحد من هذه الثلثة وجوان الزيادة النسخ عند الجمهور
فاقول يجب استثناء الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون نسخا عند
ابي حنيفة رحمه الله لانه لا يقول بمفهوم المخالفة وعند الشافعي هو لا مطلقا وقيل نسخ في
الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة
كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف مثلا والتخيير في الثلثة بعد ما كان في
الاثنين كالشاهد واليمين كان في الكتاب بين الاثنين شهادة رجلين او رجل
وامرأتين فزاد الشافعي رحمه الله ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعى لكن الاخيرين لا
يستقيمان على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب ذكر ثلثة امثلة فالاول هو زيادة
ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتى به كما هو قبل الزيادة
يجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد
واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير فانه فسر تغيير الاصل بانه لو اتى به كما هو قبل
الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا لا يستقيمان على هذا التفسير لان في هاتين
الصورتين ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة وقيل ان صار الكل شيئا
واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف واختار البعض قول ابي الحسين كذا في المعتمد
واصول ابن الحاجب المختار قول ابي الحسين وهو انه لا شك ان الزيادة تبدل شيئا
فان كان ذلك الشيء المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا لا يجوز ان يكون نسخا اصلا فلا
لنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلثة بعد ما كان الواجب واحدا او واحدا من اثنين
فترفع حرمة الترك واما بايجاب شيء زائد فترفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط هذا
دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله وتقريره ان الزيادة المختلف فيها
بيناه بينهم زيادة الجزء او زيادة الشرط اما زيادة الجزء فاما يكون بثلثة امور الاول
بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة بها ترفع حرمة ترك ذلك

الواجب الواحد والثاني بالتخيير في الثلث بعدما كان الواجب احد الاثنين فالزيادة
ههنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة
ههنا ترفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل وهذا قال
في المتن كزيادة الشرط والكل حكم شرعي مستفاد من النص وايضا المطلق يجري
على اطلاقه كما ذكرنا اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد الاثنين والاجزاء
الاصل احكام شرعية قالوا حرمة ترك التي ترفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها انما
تثبت اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه والاصل عدمه وقد ذكرنا ان التخيير ترفع
حرمة الترك وهي حكم شرعي فهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست
بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن
شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب اذا كان شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد
لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي
وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون
حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا اثبت التخيير بين غسل الرجل وبين مسح الخف
بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين
ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين هذا تفريع على مذهب المخالفين فنص الكتاب
اوجب غسل الرجل على التعيين فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد
وايضا اوجب النص التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير
بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين
عند عدم الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد
واليمين قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لانه اي لان عدم
الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم





الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام
حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة والصوم وغيرهما مبنية على عدم الخلف
وايضا وجوبها وايضا التخيير ليس باستخلاف اذ في الاول الواجب احدهما وفي
الثاني الاصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون اي الاستخلاف نسخا وان كان ففي
المسح والنبيذ بخبر مشهور لنا وان كان الاستخلاف نسخا ففي المسح على الخفين والوضوء
بالنبيذ ثبت بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا وقوله
فرجل وامرأتان اي فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا له او ردا
الورود على ان الزيادة نسخ عندنا فقال فلا يزاد التغريب على الجلد والنية و
الترتيب والولاء على الوضوء وهو اي الوضوء على الطواف والفاتحة والتعديل
الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل والايمان على الرقبة بالقياس
لا يزاد قيد الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل يرد
هنا انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية
لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب
ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو
الوجوب ويمكن ان يجاب بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ
الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم
النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركها وفي هذا المعنى لا يلزم
نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب
واجبين في الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة فلا يمكن ان
يكون شيء من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز
الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا يصح الصلوة

بقوله صلى الله عليه وسلم البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام والنية بقوله عليه السلام
الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام
ابدؤا بما بدأ الله تعالى به وبقوله صلى الله عليه
وسلم لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع
الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل
يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه
توضيح

مذهب الشافعي

الا بها فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل وهذا السر
ان ابا حنيفة رحمه الله جعل في الصلوة واجبات ولم يجعل ذلك في الوضوء فلله
دره ما ادق نظره في احكام هذه الشريعة الغراء وهو الذي اصله ثابت
وفرعه في السماء **فصل** في بيان الضرورة وهو اربعة انواع الاول ما
هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي
للاب وكذا نصيب المضارب اذا بين نصيب الباقي لرب المال قياسا و
استحسانا وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة في صدر الكلام اي اذا بين
نصيب الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يستحق الربح
بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له
حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله هذا
هو وجه القياس واما وجه الاستحسان فمذكور في المتن والثاني ما يثبت
بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته
وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منفعة
البدن في ولد المغرور روي ان عمر رضي الله عنه حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها
ثم استحقت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وكان شاع وعلمه
واشتهر في الصحابة ولم يرده احد ولم يقض بقيمة المنافع ولو كانت
واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما هو واجب
عليه وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحيا وكذا النكول
جعل بيانا اي جعل اقرارا لحال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين
مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم
الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في دعواه والثالث ما جعل بيانا

ضرورة



ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا
دفعا للغرور عن الناس وكذا سكوت الشفيع جعل تسليما لانه لو لم يجعل تسليما
فان امتنع المشتري عن التصرف يكون ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم ينقض
الشفيع تصرفه يتضرر المشتري ايضا والرابع ما ثبت بضرورة الكلام كقوله علي مائة
ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الآخر بيانا للاول وعند الشافعي
الا انه يجعل عليه بيانا كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا ان حذف المعطوف
عليه في العدد متعارف تخفيفا كقولهم بعت بمائة وعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على
ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة فقوله
فيحمل على ذلك اي على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة عدد
مضاف نحو مائة وثلثة اثواب فان الآخر بيان للمائة بالاتفاق فان كان
بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز يجعل بيانا للمائة
قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له علي مائة ودرهم قلنا المائة
من الدراهم قياسا على قوله علي مائة وثلثة اثواب اما اذا كان بعد المائة
شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله علي مائة وثوب ومائة وعبد لا يجعل
بيانا للمائة والله اعلم **الركن الثالث في الاجماع** وهو اتفاق
المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على حكم شرعي بعض العلماء قيدوا
الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على امر من يعم الحكم الشرعي وغيره ولعلم
ان الاحكام اما دينية واما غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع
الاتفاق على هذا او لم يقع فهما سواء حتى ان انكره احد لا يكون كافرا بل يكون
جاهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق او لا واما الاحكام الدينية فاما ان يكون شرعية
او غير شرعية والمراد بالشرعي ما ذكرت في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا الخطاب

الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس او بالعقل وكل منهما يفيد اليقين
فان كان ذلك الامر امرا حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون
من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد عليه السلام ولا يشترط له الاجتهاد
بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور الآخرة
واشراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف
على المغيبات كالنبي مثلا بعلم فذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر
المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول
عمن يوقف على الغيب فرجع الى الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا
وان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا
الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم يفيدها الاجماع
قطعية والبحث هنا في امور الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه
ان يثبت ذلك اما بالتكلم منهم او بعملهم به والرخصة ان يتكلم البعض او
يعمل به ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التأمل وعنده البعض
لا يثبت بالسكوت لان عمر رضه شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلي رضه
ساكت حتى سأله فروى حديثا في قسمة الفضل لما شاور عمر رض الصحابة رضه
في ذلك اشار بعض الصحابة بتاخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة
وعلي رضه ساكت حتى سأله فقال ارى ان تقسم بين المسلمين وروى في ذلك في قسمة الفضل
حديثا فعمل عمر رضه بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شهد
جوز على رضه السكوت مع ان الحق عنده خلافهم وشاورهم في اسقاط
الجنين فاشاروا بان لا غرم وعلي رضه ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة
فلم يكن سكوته تسليما روي ان عمر رضه ضرب امراة لجناية فاسقطت الجنين

فشاور



فشاور الصحابة رضي الله تعالى عنهم فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب
وما اردت الا الخير وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة
ولانه قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس رضي الله عنه ما منعك ان تخبر عمر رضه
بقولك في العول فقال درته ذكر الامام سراج الدين في شرحه للفرايض ان
العول ثابت على قول عامة الصحابة رضه باطل عند ابن عباس وهو يدخل
النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام مثاله
زوج وام واخت لاب وام فعند العامة المسألة من ستة وتعول
الى ثمانية وعند ابن عباس للزوج النصف ثلثة وللام الثلث اثنان
وللاخت الباقي وهذه اول حادثة وقعت في نوبة عمر رضه فاشار العباس
الى ان يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره احد وكان ابنه صبيا فلما
بلغ خالف فقال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل
في المال نصفين وثلثا فقيل هلا قلت ذلك في عهد عمر رضه فقال كنت
صبيا وكان عمر رجلا مهيبا فهبته وقد يكون للتأمل وغيره اي يكون السكوت
للتأمل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار ولنا ان شرط التكلم من الكل
متعسر غير معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولما
كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت حرام والصحابة لا يتهمون بذلك واما
سكوت علي رضه فيمكن حمله على ان ما افتوا به من امساك المال اي مال فضل
عنده وعدم الغرم اي في مسئلة الاسقاط كان حسنا الا ان تعجيل الصدقة
والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل
كان احسن ولعد التسليم اي بعد تسليم ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان خطأ
السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز وذلك الى آخر المجلس تعظيما للفتيا

وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم في مسئلة العول اشهر
من ان يخفى على عمر رض وكان عمر رض الين للحق وان صح فيحمل على انه اعتذر
عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين
مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا اخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة
غير واجب عليه وكان ابن عباس رض انما اعتذر عن الكف عن المناظرة التي
لم تكن واجبة عليه ولا نشترط مضي مدة التأمل لم يرد الشبهة التي ذكرت و
هي ان السكوت قد يكون للتأمل **مسئلة** اذا اختلفت الصحابة في قولين
يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا
وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة اذ لا يجوز ان يطلق بهم الجهل اصلا نظيره انهم اختلفوا
في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض
بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا
في الجد مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد
قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في علة الربوا فعندنا العلة هي القدر مع الجنس
وعند الشافعي هي الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم والادخار مع الجنس فالقول
بان العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة
مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي
بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي
في الاخرى ثالث لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح في العيوب الخمسة فعند
البعض لا فسخ في شيء منها وعند البعض الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في البعض
دون البعض ثالث لم يقل به احد ويعبر عنها بعدم القائل بالفصل والخارج
من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج واجب فقط وعند البعض غسل

هي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة تلويح

الاعضاء



الاعضاء فقط واجب فشمول العدم او شمول الوجود ثالث لم يقل به احد
وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة وعند الشافعي
المس ناقض لا الخروج فشمول الوجود او شمول العدم لم يقل به احد وقال بعض
المتأخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما
اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان
الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف بالاجماع اما لان الواجب ابعد الاجلين
واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فما به الاشتراك هو عدم الاكتفاء
بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين على عدم حرمان الجد ومثال
الثاني الامثلة الاخيرة فانه ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة
الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا
في مسئلة يلزمه ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند
ابن مسعود رض الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وابو حنيفة
وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المحروم يحجب حجب النقصان عنده ولم يقل
احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا
اما عند ابن مسعود رض فلثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا
كثير فان المجتهدين وافقوا البعض الصحابة في مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض
في مسئلة اخرى اقول التمسك بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور
في المناظرات وابطاله على الوجه الذي نقله عن بعض المتأخرين ليس بحق بل الحق
في ذلك والله تعالى اعلم انه ان كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا
الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الضمار لا يخلو من ان يكون
ثابتا او لا فان كان يكون ثابتا في الحلي قياسا وان لم يكن ثابتا في الضمار يكون

هذا ايضا ثبت انتفاء الاجماع كونها بوضع الحمل

ثابتا في الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمار مع العدم في الحلي وهذا
منتف اجماعا فهذا لا يفيد حقيقة الوجوب في الحلي لكن يفيد نفي ما قاله الشافعي رحمه
فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعي رحمه اما ان لم
يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق الذي اختاره بعض المتاخرين وهو ان القول
الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه كلام غير مفيد لانه لا خفاء في
ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا
المعنى لكن يدعي ان القول الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور
اما في مسئلة واحدة كما في العدة وحرمان الجد واما في مجموع المسئلتين ففي مسئلة
الزوج او الزوجة مع الابوين احد القولين ثابت وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث
الباقي في كليهما فثلث الكل في احدهما دون الآخر مخالف للاجماع وكذا في الفسخ
بالعيوب الخمسة وفي مسئلة الخارج من غير السبيلين احدى الطهارتين واجبة
اجماعا فالقول بان لا شيء منهما واجب مبطل للاجماع وكذا في الحلي والضمار وكذا القول
بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحجب المذكور مبطل للاجماع فالشان في
تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم ذلك فلا بد من ضابطة
وهو ان القولين ان كانا يشتركان في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام
الشرعية فح يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك
نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما
الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولين يشتركان في ان العدة لا تنقضي
بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم وكل منهما امر واحد هو حكم شرعي واما مسئلة الحلي
فعلية القدر مع الجنس والطعم مع الجنس لا يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي ولو
جعل مفهوم احد الامرين او احد الامور امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة

واحد



واحد بل واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة
الخارج من غير السبيلين فان الواجب احد الغسلين اما الوضوء او غسل المخرج
فهما يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع
فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي فالقول بان
لا شيء من التطهير واجب خلاف للاجماع اما القول بان كل واحد واجب لا يكون
مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فالقول بالوجود مخالف للاجماع
فنقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا اي لم يحكم الشرع بان المنافاة
ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الآخر بخلاف ما اذا كان الافتراق
حكما شرعيا كما اذا اخبرت المراة ان زوجها الغائب مات وتزوجت وولدت
من الزوج الاول فعندنا يثبت النسب من الزوج الاول وعند الشافعي رح
من الآخر وثبوته من كليهما او عدم الثبوت من احدهما منتف اجماعا ففي هذه
الصورة الافتراق حكم شرعي واما الثاني فاما ان يكون الثابت عند البعض
الوجود في صورة مع العدم في الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج
واللمس فالقول بان كلا منهما ناقض وليس شيء منهما ناقضا لا يكون خلاف
الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة في مسئلة المس
ولقول الشافعي في مسئلة الخروج وليس في شيء منهما مخالفة الاجماع ولو جعل
الحكمان واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول ابي حنيفة رح
وعكسه قول الشافعي رح فهما لا يشتركان في امر واحد ولو جعلا احد الامرين
مشتركا فقد مر ولو قيل يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلوة فان من
احتجم ومس المراة لا تجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عنده فللمس قلنا الذي
يخطر ببالي ان لا يقال ان هذه الصلوة باطلة بل ان الحكم عندنا انها لا تجوز للاحتجام والحكم

عند الشافعي رحمه الله انه لا يجوز اللبس وكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق
لاحدهما بالآخر فيمكن ان ابا حنيفة رحمه الله يكون مخطئا في الخروج مصيبا في اللبس
والشافعي رحمه الله يكون مخطئا في اللبس مصيبا في الخروج اذ ليس من ضرورة كونه
مخطئا في اللبس مصيبا في الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا في احدهما ان يكون
مخطئا في الآخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في الصورتين وعند البعض
العدم في الصورتين ويسمى هذا عدم القائل بالفصل واما الاجماع المركب فاعم
من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ
بالعيوب فان الثابت شمول الوجود او شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول
الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركين في حكم واحد شرعي فح يكون الافتراق
ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا
وعند الشافعي رحمه الله لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون
الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم يشتركان في حكم شرعي وهو
وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب المساواة بينهما حكم
شرعي بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج
والزوجة في ان للام ثلث الكل وثلث الباقي لم يعهد حكما شرعيا وكذا في العيوب
الخمسة المساواة بينهما لم يعهد حكما شرعيا واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود
في احدهما مع العدم في الآخر وعند البعض الوجود في كليهما او العدم في كليهما كجواز
النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رحمه الله وجوازهما عند ابي حنيفة رحمه الله فجواز
النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض دون النفل خلاف
الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بالشرط فان الثاني يفيد الملك عند ابي حنيفة رحمه الله
دون الاول وعند الشافعي رحمه الله كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتها

الملك



الملك وافادة الملاقيح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية التحقيق
في هذه المسئلة واما الثاني ففي اهلية من ينعقد به الاجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق
ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة
يدعو الناس اليها وليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب
لانه وان كان من اهل القبلة فهو من اهل امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الامم لا الامة المتابعة المشهود لها بالعصمة تلويح
او السفه وكذا المجون اعلم ان البدعة لا تخلو عن احد الامرين اما التعصب
واما سفه لانه اذا كان ذا العقل عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند
الحق ويكابر وهو التعصب وان لم يكن ذا العقل كان سفها اذ السفه
خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التأمل واما المجون فهو عدم
المبالاة فالمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل واما عامة الناس فقيما
لا يحتاج الى الرأي كنقل القرآن وامهات الشرائع يدخلون في الاجماع
كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما يفيد قطعية
الحكم اي سند الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني
اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد
زيادة تأكيد فنقل القرآن وامهات الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول
لا ينعقد ما بقي مخالف واحد وذلك المخالف او مخالف آخر في عهد آخر لا يكفر
بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه وليس المراد انه
لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر جاحد الاجماع بل لا يمكن للبعض
من الخواص مع العوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر وبعض الناس خصوا الاجماع
بالصحابة رضي الله عنهم لانهم هم الاصول في امور الدين والبعض بعترة الرسول عليه السلام
لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها
وان الخطأ خبث الا ان هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا

يوجب الاختصاص بشئ من هذا وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر
كاف لقوله عم عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي
احد من اهله لا يكون اجماعا وربما كان اختلف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة
الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين ممن هو امة مطلقة والمراد بالامة اهل
المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عم والصحابة رض
دون اهل البدع واما الثالث ففي شروط انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند
الشافعي يشترط ان يموتوا اهل ذلك الاجماع لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق
الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع حتى لو رجع البعض لا يعتبر عندنا مسئلة شرط البعض كون
في مسئلة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة ثم جعلوا الخلاف المتقدم مانعا الاجماع المتاخر
لان ذلك المخالف لما اعتبر خلافه لدليل لا بعينه ودليله باق ولان في تصحيح
هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل
العصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما زال نص بعد العمل بالقياس
فلا يلزم التضليل الذي ذكر اعلم ان الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل
اي لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى
الدليل اي يكون مقرونا بشرائطه ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو
حق عند الله تعالى فاذا اراد بتضليل الصحابة المعنى الاول فلا نسلم لزومه لان
الصحابة اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه لا يكون احد
منهم ضالا ومخطئا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد الطرفين
فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع
لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر
الى الدليل وان اراد المعنى الثاني فلا نسلم ان تضليل بعض الصحابة رض بالنظر

الى الحكم



الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم
فاصابة الحق لا يعدوهم ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم
لان الحق عند الله تعالى واحد عندنا فالحاصل ان ارادوا بالتضليل التضليل
بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان
لكنه ليس دليلا في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة
الى الواقع فلا نسلم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في
مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى مخطئ وضال
واما الرابع ففي حكمه وهو ان يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى الآية و
يتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع
قلنا بل بكل واحد والا لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة اذ اول الآية ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله
جهنم وساءت مصيرا اي نجعله واليا لما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال انه
جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك ان مشاقة
الرسول وحدها يستوجب الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه
الى المشاقة فائدة وكان الكلام ح ركيكا كما لو قال من يشاقق الرسول عم
ويأكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل
من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الآية فيكون اتباع سبيل المؤمنين
ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي عليه السلام لانه اذا كان
كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عم ويكون المعطوف اي الاتباع عين
المعطوف عليه وهو المشاقة ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين الا ما لا
يدخل فيها ما اتى به النبي عم اذ لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عم غير سبيل المؤمنين

فيكون اتباعه داخلا في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما اتى به
النبي عليه السلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان شرط لكونه
واجب الاتباع اتفاق اهل الامة حصل المطلوب وان لم يشترط فمع عدم الاتفاق
اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع
فان قيل ان كان سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فما اتى به النبي عليه السلام
يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل
المؤمنين لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه لان
من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لي غير عشرة دراهم
مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس
بقوي لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي عليه السلام عين سبيل المؤمنين مع انه لا يكون
المعطوف عين المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول غير مفهوم اتباع غير
سبيل المؤمنين فهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول مع ان اطاعة الرسول اطاعة الله تعالى في الوجود الخارجي لقوله تعالى
من يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله تعالى كنتم خير امة
الاية والخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى
فماذا بعد الحق الا الضلال فلا شك ان الامة الضالين لا يكونون خير الامم على انه
قد وصفهم بقوله يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر فاذا اجمعوا على الامر
بشيء يكون ذلك الشيء معروفا فاذا نهوا عن الشيء يكون ذلك الشيء منكرا
فيكون اجماعهم حجة وقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا والوساطة العدالة ومنه
قال اوسطهم وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس
الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي

متوسطة

متوسطة بين الجربزة والغباوة فتوسطها ان ينتهي القوة العقلية الى
حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز من الحد الذي وجب ان يتوقف
عليه ولا يتعمق فيما ليس من شانه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش
في مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل في المبدا والمعاد كما هو دأب
الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة
والخمود والشجاعة هي نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور و
الجبن واما تجد فيها التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب للروح الانسانية
فلا بد من توسطها لئلا يضعف عن السير ولا يجمح بل ينقاد للروح ثم التوسط في
هذا المجموع اي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا فسر الوساطة بالعدالة
فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ عن سواء السبيل وقوله عليه السلام
لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله ومن يشاقق الرسول
فقد عرفت ما عليه واما غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر حجة
ليست بقوية وما ذكر من اخبار الاحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم
والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون الدلائل على انه دليل قاطع
قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فانا اذكر ما سنح لخاطري فاقول القضايا
المتفق عليها نوعان احدهما ما اتفق جميع الناس عليه نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا
النوع يجب ان يكون يقينيا بحتا هي المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا
على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطئهم على الكذب مما يجيله العقل اذ لولا ذلك
يلزم القدح في المتواترات وان كانت ثابتة عندهم فحكم العقل بها ان لم يتوقف
على السمع فان كان واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بديهية او كسبا فهو

المطلوب وان كان واجبا في اعتقادهم الا انه خطأ فوقوع الخطأ بحيث
لا يتنبه عليه احد من الانبياء والحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة يوجب
ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم الفطري ليس معناه الا انه ما يقع في
العقول وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا فالاتفاق لا يكفي ولولا ذكر
يلزم القدح في الجبلات وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله
بان يحكم بامتناع الكذب من قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق المجتهدين
على قبوله من غير وجوب باطل لا ثمر فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من اهل
الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما نشاهده من الرسوم
والعادات قلت كلامنا فيما يعتقد الناس انه حسن او قبيح عند الله فلا يرد
ذلك على ان الانبياء واهل الحق لم يكونوا ان يتبعهم الناس على ترك الرسوم
بل رفضوها وهم قد اعتقدوا ما كان بعده وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على
المتواترات في الاخبار ولم يقدح فيها والثاني ان ما اتفق عليه المجتهدون من امة
محمد عليه السلام في عصر على امر فهذا من خواص امة محمد فانه خاتم النبيين فلا وحي
بعده وقد قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التي
ثبتت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة ولو لم يعلم
احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين
كاملا فلا بد ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحي فان استنبط
المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله فاتفاقهم
صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين
تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وقوله تعالى وما تفرق الذين اوتوا
الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم

طائفة

طائفة الآية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفقهة فان اتفق الطوائف
على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا اقوامهم به يجب قبوله فاتفاقهم صار
بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولو الامر ان كانوا ائمة المجتهدين فاذا
اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا ائمة الحكام فان
لم يكونوا المجتهدين ولم يعلم الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل العلم والاجتهاد
لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا
على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس
الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل
قوما بعد اذ هداهم يدل على انه لا يلقى في قلوب جميع العلماء المهتدين خلاف
الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ومع قوله تعالى ونفس وما سواها
فالهمها فجورها وتقواها قد افلح من زكاها يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله
الخير والشر والمراد انما عند الاجماع والنفس المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل وايضا
العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا
الا ان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار
بان قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك لا يكون كلامهم
الا كاذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة
بحيث لا يمكن تواطئهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد
القطعية عندهم ولا الاجماع للدور بقي الدليل الذي هو الوحي فصار كان
لكل واحد قال انه وصل الي من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة قطعية
واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه حجة وجب متواترا على ان الاجماع الذي

يدل على انه حجة اخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما
قالوا اجماع العترة ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين
حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فادلتهم تدل على مطلوبنا والاحاديث
كثيرة في هذا المطلوب كقوله عليه السلام يد الله على الجماعة وقوله عم من خالف
الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عم عليكم بالسواد الاعظم فالنوع
من هذا ان الادلة على انه حجة قد وصلت الى العلما بحيث يوجب العلم اليقين
والله اعلم ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة رض ثم اجماع من بعدهم فيما لم
يرد فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف فيه
وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبدل بل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي
ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه واما الخامس ففي السند وانه قد يجوز
ان يكون سند الاجماع خبر الواحد والقياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي
فلا يكون الاجماع بلا دليل وكونه حجة ليس من قبل دليله بل لعينه كرامة لهذه
الامة واما الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة والله اعلم

## الركن الرابع في القياس

وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة اي اثبات
حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس
فقد قيل عليه ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل لان
التعدية في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي ذكرنا وايضا لا يشعر بعدم بقائه
في الاصل بل يشعر ببقائه في الاصل في وضعها اللغوي الا يرى ان تعدية
الفعل هي ان لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا كما هو متعلق
بالفاعل فالمراد ههنا ان لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت
في الفرع ايضا ولا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا يمكن



الا ان يكون الحكم متحدا من حيث النوع واما الاختلاف يكون باعتبار المحل
وقوله لا يدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب
لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس وبعض اصحابنا جعلوا
العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هذا
ليثبت الحكم في الفرع ذكر فخر الاسلام ان العلة ركن القياس والتعدية
حكمه فالركن ما يقوم به الشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي
يقوم ويتحقق به القياس هو العلة اي العلم بالعلة ثم التعدية هي اثر القياس
فالقياس هو تبيين ان العلة في الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع فاثبات
الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه واما قلنا ليثبت الحكم في
الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي لا يكون هذا التعليل
قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان
اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد ان يكون خارجة عن المعلول
وعلة اثبات الحكم في الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في
العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا لانه
مثبت له ابتداء اي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى في صورة الفرع
هذا فما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لا ان القياس مثبت للحكم
ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت
واصحاب الظواهر نفوه بعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان لا
عبرة له في الشرعيات لهم قوله تع ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وما
كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والخبر
انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب قوله تع ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين

المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم ح وان كان المراد القران فهو
فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تبيانا لكل شيء وقوله عليه السلام فعفا سواه ما لم يكن
بما قد كان فضلوا واضلوا لفظ الحديث هكذا لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى
كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما ولان العمل بالاصل ممكن وقد
دعينا اليه قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي اي دعينا الى العمل بالاصل
وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه بقوله تعالى قل لا اجد الاية فكل
ما لا يوجد في كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية
ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة
وهو تصرف الضمير يرجع الى الاثبات المذكور في حقه تعالى ولانه طاعة الله تعالى
اي الحكم الشرعي طاعة الله تعالى والمراد بالحكم ههنا المحكوم به ولا مدخل للعقل في
دركها كالمقدرات مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التي لا
مدخل للعقل في دركها بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما فان
العمل بالاصل لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس او العقل
فقوله بخلاف امر الحرب جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح
فيها القياس والعمل بالرأي اتفاقا فيصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس ايضا
بالنوع المذكور وكذا امر القبلة اي ما يدرك بالحس او العقل اما بالنسبة او بمكان
الكواكب ونحوهما والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية فان النص
المتمسك للقايسين هو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد به [الاتعاظ]
يدل عليه سياق الاية وقوله تعالى وشاورهم في الامر محمول على الحرب اي
ان يتمسك به احد على صحة العمل بالرأي في الاحكام الشرعية نقول انه محمول
على امر الحرب ولنا قوله تعالى فاعتبروا والاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة





لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكلا هو رد
الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور
والتركيب يدل على التجاوز والتعدي فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس
اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له
والقياس يكون بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له ولئن سلمنا ان
ان الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة اي ما ذكرنا انه يدل على القياس
اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فالان نسلم
ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص
التي يسمى فحوى الخطاب وطريقها اي طريق دلالة النص في هذه الصورة ان
في النص ذكر الله هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة
ثم امر بالاعتبار لنكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب علينا مثل ذلك الجزاء
فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت
وهذا المعنى يفهم من غير اجتهاد فيكون دلالة النص لا قياسا حتى لا يكون اثبات
القياس بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم
مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم
الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار
فعلى تقدير ان يكون [المراد] بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب
لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلا بد من فاء التعليل على قوله
فاعتبروا واجعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة لوجوب
الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يجب الحكم عليه
بوجود المسبب حتى لو لم يقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل

انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون ح هذا الجزئي صادقا فاذا
ثبت القضية الكلية يثبت حجية القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ
الفاء هي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا فلا
يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ح ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما
الاختلاف في القياس الذي توقف فيه العلة استنباطا واجتهادا ونظيره اي نظير
القياس وانما اورد هذا النظير ههنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية
اعتبار حسب الاعتبار في الصور التي يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار
في القياس وكيفية استنباط العلة قوله الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة
ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله مثلا بمثل اي يصرف
الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله رهان مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض
حتى يصير القبض شرطا للرهن فيكون بهذه الحال شرطا والمراد بالمثل القدر لانه ذكر
ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل ربوا اي الفضل على القدر لانه فضل خال عن عوض
لحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر
والجنس اذ بهما يثبت المماثلة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات
والموزونات اعتبرناها بالحنطة وايضا حديث معاذ رضي الله عنه عطف على قوله
فاعتبروا وحديثه ان النبي عم لما بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بما في
كتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب الله تعالى قال اقضي بما قضى به رسول الله
قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد برأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول
رسوله بما يرضى به رسوله وقد روينا ما هو قياس عنه عليه السلام في اخر السنة وهو ١٠٩
قوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصائم وعمل
الصحابة ومناظرتهم فيه اي في القياس اشهر من ان يخفى ثم شرع في جواب الدلايل

الاول



المذكورة على نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان
يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص
يكون النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان واما قوله ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين فكل شيء يكون في كتاب الله تعالى بعضه لفظا وبعضه معنى
فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون
موجودا فيه معنى وفي ذلك تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى
اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه
واعتبار معناه في المقيس اما منكروا القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب
فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة عن بحار معناه وجهلوا
ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل حد مطلقا وقد وفق الله تعالى العلماء
الراسخين العارفين دقايق التاويل لكشف قناع الاستتار عن جمال معاني
التنزيل وانكارهم القياس بناء على جهلهم وتعصبهم لا يقدح
في قياسنا والعمل بالاصل اي الاستصحاب عمل بلا دليل لان وجود الشيء او عدمه
في زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات يوجد بعد العدم ويعدم بعد الوجود
وقيل لا اجد ليس امرا به اي بالعمل بالاصل بل بالعمل بالنص اي بل هو امر بالعمل
بالنص وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فكلما لم يوجد حرمته فيما اوحي الى
النبي عم يكون حلالا بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ونحن نقول ايضا
بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في
مقابلة النص والظن كاف للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة
وهو تصرف في حقه تعالى باذنه ولا نعلل اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل
وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها **فصل شرطه** اي شرط القياس

اعلم ان للقياس اربعة شرائط اولها ان لا يكون حكم الاصل اى المقيس عليه
مخصوصا به اى بالاصل بنص كشهادة خزيمة والاحكام المخصوصة بالنبي عم
كتحليل تسع نسوة له وان لا يكون اى حكم الاصل معدولا به عن القياس هذا
هو الشرط الثاني وهو اما بان لا يدرك العقل كاعداد الركعات او يكون
مستثنى عن سننه كاكل الناسي فانه بقا في ركن الصوم اى العدول عن
القياس باحد الامرين اما بان لا يدرك العقل حكم الاصل اى لا يدرك
علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس
اى طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس
وهو تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا
يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيا وكتقوم المنافع
في الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لان التقوم يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد
البقاء ولا بقاء للاعراض وان منع استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض
اى المنافع لا شك في استحالة بقائها فالقياس يقتضي عدم تقوم كل ما لا
يبقى واذا كان مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع في الغصب
على تقومها في الاجارة وان يكون المعدى حكما شرعيا هذا هو الشرط الثالث
وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهي هذه ثابتا باحد الاصول الثلثة الكتاب
والسنة والاجماع من غير تغيير الى فرع متعلق بالمعدى هو نظيره اى الفرع
يكون نظير الاصل ولا نص فيه اى في الفرع والمراد نص دال على الحكم المعدى
او عدمه لا مطلق النص فلا تثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا
وانما لا تثبت اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة والمجاز ان في الوضع قد لا يراعى
المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة والخمر





لكن رعاية المعنى انما هي للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على
الدن لقرار الاشياء فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من
سائر الالفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهي المخامرة فلا يطلق على
سائر الاشربة لانه ان اطلق مجازا فلا نزاع فيه لكن لا يحمل عليه مع ارادة
الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا للواطة ولا
يقال الذمي اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم هذا تفريع قوله من غير
تغيير لان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة
لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها وكذا تعليل الربوا بالطعم
فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي
حتى لو ورد على التساوي لا تبقى الحرمة في الاصل وهي الحنطة والشعير والتمر
والملح ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات لان التساوي في الاصل
انما هو بالكيل والعدديات ليست بكيلية والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا
ولا يصح قياس الخطأ على النسيان في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره
لانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان ولا يصح ان كان في الفرع
نص هذا بيان تفريع قوله ولا نص فيه لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة
اليه وان كان مخالفا يبطل النص اى في قوله وفي قوله فلا حاجة اليه وفي يبطل ترجيح
القياس وان لا يتغير اى القياس حكم النص هذا هو الشرط الرابع فلا يصح
شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانه تغيير حكم قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين وكذا اشتراط الايمان في كفارة اليمين ج
قياسا على كفارة القتل مخالف لاطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل
مخالف قوله عم الى اجل معلوم وابطاله بعده اى الشافعي كما هو في الاصل

فهذا بيان ان في قياس جواز السلم الحال على المؤجل فسادين احدهما
انه مغير للنص والثاني ان الحكم لم يتعد كما هو في المقيس عليه بل عدي بنوع
تغيير وقد بينا في الشرط الثالث بطلان هذا اذ في الاصل جعل الاجل
خلفا عن وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله وهنا اسقطه فان قيل انتم
غيرتم ايضا قوله عليه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه
يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل
بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر اي قلتم ان علة الربوا هي
القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا
يجري فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص وكذا في دفع القيم في الزكوة اي
غيرتم النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وغيره
مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وفي صرفها الى الصنف الواحد اي
غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء والمساكين الاية بالتعليل بالحاجة اي قلتم ان العلة وجوب دفع حاجة
الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيمة بل اكمل لان الدراهم والدنانير خلقت
لتحصيل جميع الاشياء التي تمس بها الحاجة وفي دفع عين الواجب تندفع الحاجة
الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشيء بل يحتاج الى غيره وقد قلتم عد
الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف
واحد يوجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصورتين مغير لحكم النص وفي جواز
غير لفظ التكبير الافتتاح اي غيرتم النص وهو قوله تعالى وربك فكبر بالتعليل
بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باي لفظ كان نحو الله اجل واعظم وفي ازالة الخبث
بغير الماء اي غيرتم النص وهو قوله عم الا طهوره وقوله عم حتيه واقرصيه

الحفنة بالحفنتين



ثم التعليل بما قلنا المراد بالتسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان
المراد التسوية المشروعة في قوله الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا
في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فلا نسلم انه يعم القليل
والكثير كما لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان
يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث
لا يدخل تحت النهي وانما كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس
كذلك فان الصدقة حلت ضرورة مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهي
مختلفة فلا بد من جواز دفع القيم اي انما كان التعليل في دفع القيم تغييرا
للنص اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك
فان الزكوة محضة عبادة لا حق للعباد فيها وانما كان حق الله تعالى لكن سقط
حقه في صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه وعد ارزاق الفقراء
بقوله الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم امر باداء تلك
المواعيد وهي الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الاداء
الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان يعد مواعيد
مختلفة ثم يأمر بعض وكلائه باداءها من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال
فكذا ههنا فيثبت ههنا حكمان جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة
لان يكون مصروفة الى الفقير فالحكم الاول ثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني
المستفاد من قوله في خمس من الابل السائمة شاة فقد عللناه بالحاجة فان
الصدقة مع وسخها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم يكن في الامم
الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة يكون قيمتها
كذا ايضا بهذه العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل

التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص
مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهو معنى قول فخر الاسلام رحمه
فصار التغيير مجامعا التعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار صلاح
الظرف الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى ابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام
يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقوم وعديناه الى سائر الاموال معناه ان
الصدقة تقع لله تعالى ابتداء بيد الفقير قال عليه السلام الصدقة تقع في كف
الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ففي حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفي
حال بقاء يد الفقير يصير للفقير فقوله صلاح الظرف اي صلاح المحل وهو عين الشاة
مثلا للصرف الى الفقير وقوله ليصير غاية للصلاح اي صلاحية الشاة للصرف
الى الفقير ليصير مصروفا اليه بدوام يده فقوله الى الفقير يتعلق بالصرف وابتداء
اليد يتعلق بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح وبدوام يده يتعلق بقوله
مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني المذكور في قوله
ان الصدقة واقعة في الابتداء لله تعالى وفي البقاء مصروفة الى الفقير بل
ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهذه المسئلة
مع العبارة من مشكلات كتب اصحابنا في الاصول وذكر الاحناف لعد المصارف
فان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك
وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم دفع ملك شخص الى شخص آخر
وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد
بهما الجمع لما عرف ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية ويراد الجنس
وايضا في هذا الموضع لو اريد لكان المراد جمعا مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات
لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يدفع

جميع



لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جميع منها ملوحه

جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد على ان اريد هذا ابطل
مذهب الشافعي واذا لم يمكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فيراد ان جنس الصدقة
لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي
يوجب التوزيع على الافراد فيكون لعد المصارف والتكبير لتعظيم الله تعالى
فاد الفتوى وذكر لفظ آخر يكونان في معنى المنصوص اعلم ان بعض العلماء
فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي و
العظمة ازاري فالكبرياء صفة لله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة
بمنزلة الازار فالاول دل على الظهور والثاني على البطون فلا يكون المعظم
واجل بمعنى اكبر لكنا نقول قوله وربك فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو
قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى فمعناه وربك فعظم اي قل او افعل
ما فيه تعظيم الله تعالى والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا تفيد لانه
ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله تعالى بالتعظيم
والاجلال واثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه
ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما اذا كانت من جنس
واحد فاذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر
وقوله فاد الفتوى راجع الى مسئلة دفع القيمة وانما ذكره هنا لان فيه وفي مسئلة
التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص فجمعهما في سلك واحد واستعمال
الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح له اعلم انه اورد الاشكال على قوله
وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عم الماء طهور غير وارد لانه لا يدل على ان
غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء وارد
والجواب ان استعمال الماء ليس مقصودا بالذات وانما لازالة الحدث بسائر

الطاعات لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته
معقولة ولا يقدر ان يزيلها امر غير معقول دفعا للحرج وهو ان لا ينجس
كل ما يصل اليه ولان الماء طهور طبعا فيزول به كلاهما وغيره كالخل مثلا قالع
يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجب
النية كالتيمم قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة **فصل** العلة قيل المعرف
ويشكل بالعلامة اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف اي
ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست
في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى قلنا يدخل العلامة في تعريف العلة
ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة
الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة
الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة
وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر
والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحتراق اعلم ان البعض
ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر فانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية
كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد
ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله تعالى القديم فان ايجاب الله تعالى قديم
والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم
بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب
على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك
الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحتراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلل
العقلية والشرعية ولكن من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية

كذلك

كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحتراق عندهم بالذات بلا
خلق الله تعالى للاحتراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص بنفسه
عقلا ولكن من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية
بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء كخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا انها
مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك بانه حكم كلما وجد ذلك الشيء يوجد
عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة النار فان المؤثرات
بخلق الله تعالى عند اهل السنة والجماعة على ما عرف في علم الكلام الا ان يقال
بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب في حقنا فانا جاهلون
بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان
في الحقيقة المقتول ميتا باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب
فهذا معنى كونها مؤثرة وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب بعض الناس عرفوا
العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك ضيافتك
لاكرامك الاكرام باعث على المجيء والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص
صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة
توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله
عندهم اي المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم هذا تفسير الباعث
لا على سبيل الايجاب فالمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة
ان ترتب الحكم على هذه العلة يحصل الحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد
العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع اي الى العباد
او دفع ضرر اي عن العباد وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد
عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا على الله تعالى خلافا للمعتزلة وتمام العلل

يجي

قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبيا عليهم الصلوة والسلام
لابتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة
وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله وما امروا
الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثير في القران والائمة على ما قلنا وايضا لو لم
يفعل لغرض اصلا لا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصوله
اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون
ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا الى العبد وجوابه
عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا
وداعيا له الى الفعل لانه يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون
فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا
بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا ولا نسلم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون
الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا وكون العلة بحكمة الشرع مناسبة اي كونها بحيث تجلب
النفع الى العباد او تدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا او
يدفع ضررا وقد قال القاضي الامام ابو زيد رح المناسب لو عرض على العقول تلقته بالقبول
وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة
النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالتدلك والشهود والتشهد والحكم وجوب
الصوم والصلوة والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية وهي اما ضرورية وهي تحت
حفظ النفوس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة
في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب
هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما
محتاج اليها كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج و

والحكمة



والحكمة
والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل
الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو الى بدل واما ان لا يكون ضرورية ولا محتاجا
اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الادمي
عن تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تامل يظهر خلافه كنجاسة
الخمر لبطلان بيعها من حيث انها تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن
معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة
المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل في الجنس فيضاف الحكم الى وصف
ويسمون الوصف الامارة او الداعي او السبب او الدليل لمعرفة الحكمة
ظاهر منضبط يدور معها اي يدور الوصف مع الحكمة او يغلب وجودها اي وجود الحكمة
عنده اي عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة وانما
في الاغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر
ودفع الضرر انما يتحقق في صورة وجود الضرر فدفع الضرر لا يتحقق الا وان يكون
المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف
وهو السفر لكونه محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب وههنا ابحاث الاول الاصل
في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة
لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عم دل على ان هذا النص معلل
وان عدم نجاستها معلل بالطواف لان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان
التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض تحكم وعند البعض هي معللة بكل وصف الا بمانع
لان كل وصف صالح لهذا اي للتعليل والنص مظهر للحكم والعلة داعية جواب عن
قوله ان النص موجب بصيغته لا بالعلة اي نعم النص موجب للحكم بصيغته لا انه
داع لان الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب اخر عن
قوله ان النص موجب بصيغته اي نعم النص موجب بصيغته للحكم في الاصل لا في الفرع

يعني انه مظهر للحكم بصيغته

بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع
لا في الاصل وعند الشافعي هو معلل لكن لا بد من دليل مميز لان النص للاوصاف
متعدد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذكر
اى مع ما قال الشافعي من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة لاحتمال ان
يكون من النصوص الغير المعللة نظيره في حديث الربوا ان قوله يدا بيد يوجب
التعيين وذلك من باب الربوا ايضا لانه لما شرط تعيين احد البدلين احترازا
عن الدين بالدين فانه عليه السلام نهى عن بيع الكالي بالكالي شرط تعيين الاخر احترازا عن
شبهة الفضل فان للنقد فضلا على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز
بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي بعد التقابض في بيع الطعام بالطعام
فاذا وجدناه معللا في ربوا النسيئة نعلل في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت منه
لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع
قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير
عينه نسيئة فشبهة الفضل فيه لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا
وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل اخر
فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل اخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت
ان بعض التعليل لا يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لا نشترط في العلة
الا ان يرد وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه
في جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت الا بهذا وان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة
لانه لما ثبت اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه ثبت ان هذا النص من النصوص
المعللة الثاني ان يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية لزكوة في المضروب عندنا فان
الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى تجب الزكوة في الحلي

[illegible] ... بسبب عدم العقل فيما كما الا الكتابة ...

ولها



وغيرهما عنده وعارضا كالكيل لربوا فان الكيل ليس بلازم في الحنطة والشعير
فانهما قد يباعان وزنا وجزافا وخفيا علينا بانه واسما كاسم جنس كقوله عليه السلام في المستحاضة
انه دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض
وحكما كقوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فاقضيت عنه اجزاك شبه اجزاء الحج عن الاب على
اجزاء قضاء دين العبد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم
حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد
فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما
بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد
كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر ومركبا كالكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة
وغير منصوصة كما ياتي مسئلة ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي رحمه الله
يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية وهي مقتصرة على الذهب والفضة
غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا
كانت منصوصة يجوز عليها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى
اولا وانما يجوز التعليل لاعتبار ان ليس للعبد بيان ان علة احكام الله تعالى وما قالوا ان
فائدة التعليل لا تنحصر في هذا بل في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول
ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم فان قيل التعدية موقوفة على
التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على علمه بان الوصف حاصل في الغير اي التعليل لا يتوقف
على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم ان
كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا مذهب ابي حنيفة رحمه الله فيها فنوجهها منهم
ان الحق الا يتمكن ولا في استنباط العلة ان العلة في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن
بالعلة فان كانت متعدية اي حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا بل يقتصر على
الاصل

على مورد النص او مورد الاجماع يقتصر الحكم اما توقف التعليل على التعدية او على
العلم بان العلة حاصلة فى غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط
التاثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه فى جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف
مقتصرا على مورد النص غير حاصل فى صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا
لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد فى صورة اخرى لا يدرى ان الشارع
اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعى رحمه الله لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف
على العلية مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا
على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا
له فهذا الذى ذكرنا من مبنى الخلاف فاما عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته
عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد فى مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن
المجتهد ان القاصر علة هل يمتنع التعليل بالمتعدى ام لا فعنده يمتنع وعندنا لا فانه لا
اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا يعارض غلبة
الظن بعلية الوصف المتعدى المؤثر كما ان توهم ان لخصوصية الاصل تاثيرا فى الحكم فهذا
المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدى المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر
ثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فحينئذ ثبت عليته ويكون مانعا من علية
وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثمنية المذكورة فى المضروب تعليل بالوصف القاصر
قلنا لا بل متعد الى الحلى فان قيل تعديته الى الحلى لا يدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم
هذه المسئلة مبنية على التاثير قلت معنى قولنا الثمنية علة للزكوة فى المضروب هو ان
كون الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما
من اموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامى وقد كان النامى فى وجوب الزكوة عرف
شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فيكون علة

موثرة



موثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه فى حكم وجوب الزكوة فالعلة فى الحقيقة
النماء لا الثمنية مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة اختلف فى وجودها فى الفرع او فى الاصل
كقوله فى الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد
عتقا اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود فى ابن العم وان اراد اعتاقه بعد
ما ملكه فلا نسلم ذلك فى الاخ وكقوله ان تزوجت زينب فكذا التعليق فلا يصح بلا
نكاح كما لو قال زينب التى اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق فى الاصل اوفى ثبوت
الحكم فى الاصل بالاجماع مع الاختلاف فى العلة كقوله فى قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل
الحر به كالمكاتب اى مكاتب قتل وله مال يفى ببدل كتابته وله وارث غير سيده
فنقول العلة فى الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا مسئلة ولا يجوز بوصف يقع به
الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول ادا
بعض البدل عوض ثم النوع الثالث يعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا كقوله تعالى
كيلا يكون دولة ويقال صار الفئ دولة بينهم اولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك
وقوله لدلوك الشمس وقوله فبما رحمة من الله وغيرها من الفاظ التعليل او ايماء بان
يترتب الحكم على الوصف بالفاء فيهما كان نحو والسارق والسارقة فاقطعوا وقوله
عليه السلام لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا صريح لان
الفاء فى مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فمعناه لانه يحشر وكذا فى الفاظ الاولى
نحو زنى ماعز فرجم او يترتب على المشتق نحو اكرم العالم او يقع جوابا نحو واقعت امرأتى
فى نهار رمضان فقال اعتق رقبة او يكون الحكم لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين
والحق ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون للتعليل لا سيما فى الثانية
كقوله تعالى وما ابرئ نفسى ان النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة فانها ان يكون ان
فى مثل هذا الكلام للتعليل او يكون تقديره لان والحذف غير الايجاد كما رايت على ابيك

وبين الحديث او يوفق في الحكم بين الشيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان
وللراجل سهم فانه فرّق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصفي الفروسية وضدها فقوله
مع ذكرهما اما ان يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم فيفهم
الحكمان فيرجع الضمير اليهما او يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد
الشيئين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث
يشعر بان علة المنع القتل او يوفق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون قال الله تعالى
وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان
يعفون فالعفو يكون علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق
الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز
البيع واعلم ان في هذه المواضع ان سلم العلية انما قال ان سلم العلية في بعض هذه
المواضع غير مسلم نحو واقعت امرأتي لانه وان نسب الحكم الى المواقعة يمكن لان العلية ان لا يكون
العلة شيئا يشتمل عليه المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا لكن يجب العمل بعض لا يمكن بها القياس
اصلا نحو والسارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة لكل وجدت يثبت القطع
نصا لا قياسا وكذا في زنا ماعز ونحوه فاسجد وايضا الفعل يدل على ترتب الحكم على
تلك القضية في واقعة امرأته ونحوها لا على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون هتك حرمة
الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا بد لان على العلية وغيرهما الا بالاجماع كاجماعهم على
ان الصغر علة لثبوت الولاية علية في المال وغيرهما المناسبة وشرطها الملائمة وهي ان
يكون على وفق العلل الشرعية واظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في
جنس هذا الحكم ويكفي جنسا البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة فان هذا
مرسل لا يقبل اتفاقا فكلما هذا اشارة الى كونه متضمنا لمصلحة لكن كلما كان الجنس اقرب
كان القياس اقوى الاستدلال يتعلق بهذا ويكفي الجنس البعيد هنا والملائم كالصغر فانه

علة

علة لثبوت الولاية علية لما فيه من العجز وهذا ايضا نوع تعليل الرسول عليه السلام طهارة سؤر
الهرة بالطواف لما فيهما من الضرورة فان العلة في احدى الصورتين العجز وفي الاخرى
الطواف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم
في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان
تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة
في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة في الرخص وكما يقال قليل النبيذ
يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة
مع الجماع وكذا حمل حد الشرب على حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب
الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي مقام المدعو اليه
وقد قال علي رضي الله عنه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين
ثمانون واذا وجدت الملائمة يجب العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كانت مؤثرة والملائمة
كاهلية الشهادة والتأثير كالعدالة وعند بعض الشافعية يجب بالملائم بشرط شهادة الاصل
وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض
يجب كونه مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا يسمى بالمصالح
المرسلة اي الايماء فالتي يعرف عليتها بمجرد كونها مخيلا يسمى بالمصالح المرسلة ويقبل عند الغزالي
اي المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي
اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل
عند الغزالي وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك
الجنس الابعد اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار بأسارى
المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع للجنس القريب لهذا الوصف في الجنس
القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد

اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها
ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا لو تركناهم
استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس تخلص اكثر المسلمين فيكون
المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين واجبة الى
جواز الرمي الى الترس ويكون قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين
ونفوس عامة المسلمين برمي الترس قطعية لا ظنية كحصول المصلحة في رخص السفر
فان السفر مظنة المشقة ويكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية
فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية
ما لا نعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة كلية كما اذا
كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض في البحر نجا الباقون
لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لانه على تقدير تركنا الطرح لا يهلك الا جماعة مخصوصة
وفي الترس لو ترك الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى والتأثير عندنا
ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه في نوعه او جنسه اي نوع الوصف
او جنسه في نوع الحكم او جنسه فالمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة هذا
نظير اعتبار النوع في النوع وكقوله عم ارأيت لو تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار
الجنس في النوع فان للجنس اعتبار وهو عدم دخول شيء اعتبار في عدم فساد الصوم
وكثبوت الولاية على الثيب الصغيرة بالصغر نظير اعتبار النوع في الجنس ولنوعه
على البكر الصغيرة
اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وطهارة سؤر الهرة
نظير اعتبار الجنس في الجنس فان لجنس الضرورة اعتبار في جنس التخفيف وقد يتركب
بعض الاربعة مع بعض فيتنوع كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبار في جنس الولاية
ولجنسه اعتبار في جنسها فان جنس العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس





علة البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب
من الاربعة واربعة منها من ثلثة وستة مركبة من اثنين ولا شك ان المركب
من اربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا وقد
سمى البعض اول الاربعة غريبا والثلثة ملائمة ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين
من نوعه يوجد فيه جنس الوصف ونوعه ويسمى شهادة الاصل وهي اعم من اول
الاربعة مطلقا اي شهادة الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن
اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه
في نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه
لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف ونوعه فقد وجد اعتبار
نوع الوصف وجنسه في نوع الحكم وبينها وبين اخيري الاربعة عموم وخصوص من وجه اي قد يوجد
شهادة الاصل بدون واحد من اخيري الاربعة وقد يوجد واحد من اخيري الاربعة بدون
شهادة الاصل وقد يوجدان معا فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض
تعليلا لا قياسا وعند البعض هو قياس ايضا وان وجد شهادة الاصل بدون
التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل باول الاربعة لا يكون
الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل
باخيري الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون
شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لا وتسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا
وانما الخلاف في تسميته قياسا وشهادة الاصل قد يوجد بدون الاولين لانها اعم
من كل منهما مطلقا وقد يوجد بدون اخيري الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه
فاذا وجدت بدون التأثير لا يقبل عندنا ويسمى غريبا اي الوصف الذي يوجد في
صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تاثير يسمى غريبا والغريب نوعان احدهما مقبول

وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي
يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف
اولا وانما اعتبرنا التاثير لانه اي القياس امر شرعي فيعتبر فيه اي في القياس
اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره الشرع او اعتبر جنسه ولان
العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عم انها من الطوافين وقوله في المستحاضة
انه دم عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق وهو النجاسة تاثير في وجوب الطهارة
وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون له تاثير في التخفيف وكقوله عم أرأيت
لو تمضمضت الحديث وغيرها من اقيسة الرسول عم والصحابة رضه وعلى هذا قلنا مسح
فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله
ركن فيسن تثليثه كما في سائر الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية
بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر تاثيره
اي تاثير المتعين في عدم التعيين في الودايع والمغصوب فان رد الوديعة والمغصوب
واجب ولا يجب عليه رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول
هذا الرد هو رد الوديعة فان رده مطلقا ينصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة
وفي النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه ففي
رمضان ينصرف الى صوم رمضان لتعينه فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض
العلماء احتجوا بالتقسيم اي على العلية في القياس وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا
والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان يثبت
عدم علية الغير اي غير هذه الاشياء التي ردد فيها بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن
ان يثبت عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان علة
الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما وتنقيح المناط وهو الدليل
الذي

عدم




عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك الفارق هو الوصف الذي يوجد في الاصل
دون الفرع والمشترك هو الوصف الذي يوجد فيهما وعلماؤنا لم يتعرضوا
لهذين فانه على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران اي
وهو باطل فسره بعضهم بانه وجود الحكم في كل صورة وجد الوصف وزاد بعض
العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين اي في حال وجود الوصف
وعدمه ولا حكم له نظيره ان المرء اذا قام الى الصلوة وهو متوضئ لا يجب الوضوء
واذا قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث فانا قد وجدنا
وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود في الحالين حال وجود
الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة
وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان
الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما
حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء
وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود
الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما
عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم
حكم النص مجاز فعلم بهذا علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص اصلا و
قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ
القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب لهم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى صحة
بعضها فانها في حقه تعالى اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام كنسبة الملك الى العلل
الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من
التمييز بين العلل والشروط والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا

وقد يقع في العلامة ولا يشترط لها ايضا اي لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية
لان التخلف لمانع لا يقدح فيها ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها
وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لمانع
لا يقدح في العلية واما انه عند القائلين بتخصيص العلة فلان الشيء يمكن ان يكون
علة والحكم تخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية واما عند من لا يقول
بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزء
العلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع لا يقدح في
كون الوصف جزء العلة ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى
وقيام النص في الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا في باب
القياس وايضا هو غير مسلم في آية الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص لان ذكر الحدث في
الخلف ذكر في الاصل ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما
كان الا مطهرا دل على قيام النجاسة فاكتفى به اي في ايجاب الوضوء به لانه النص اي
على وجود الحدث واضمار في التيمم التصريح اي بوجود الحدث وهو قوله تعالى او جاء احد
منكم من الغائط الى قوله تعالى فتيمموا ايضا فيه ايماء اي في النص اشارة الى ان الوضوء
عند عدم الحدث سنة كونه ايجابا لظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه
ليس سنة لكل صلوة هذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم
والغضب لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه هذا منع لقوله
يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فما ذكر ان النص قائم في الحالين ولا حكم له
ممنوع اما حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون النفس عن الغضب
كما مر في المتن واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنص
على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة





ان لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرنا ان القضاء
لا يحل عند اشتغال القلب بغير الغضب فيثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت
فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص حجة الا على عدم الحكم عند عدم الوصف
فبطل قوله ان النص قائم في الحالين ولا حكم له **فصل** لا يجوز التعليل لاثبات
العلة كاحداث تصرف موجب للملك اي لا يجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة
لثبوت الملك وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي عن الربوا والريبة
جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده
اي بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص وهو قول الراوي نهى النبي عليه السلام
عن الربوا والريبة والريبة الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربوا وشبهة الربوا
ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة
وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل
عندهما اي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا او صفتها بالجر
اي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولا لاثبات الشرط
او صفته كالشهود في النكاح هذا نظير اثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلطة
نظير اثبات صفة الشرط ولا لاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم نظير اثبات
الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فيه نصب الشرع بالرأي فلا يجوز
ابتداء اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام اي عند الشافعي فانه
كان له اي لاشتراط التقابض عند الشافعي فيه اصلا وهو الصرف وبجوازه بدونه اصلا
اي لجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فالحاصل
ان اشتراط التقابض عند الشافعي في الصرف وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل
وهو الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر السلع فالتعليل

لا يجوز الا للتعدية هذا ما قالوا انما قلت هذا لانى نقلت هذا الفصل عن اصول
الامام فخر الاسلام ولم أدر ما مراده فان اراد ان القياس لا يجرى فى هذه الامور
اصلا فهذا لا يصح وقد قال فى آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له
فى الشريعة اصل يصلح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به وان اراد انه لا يصح التعبير
فى هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور لهذا الحكم ولا
فائدة فى تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا
المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة
والحق فى اثبات العلة انه ان ثبت ان علتها لمعنى آخر يصلح للتعليل فكل شىء يوجد
فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة
فى الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا
هو المختلف فيه **فصل** القياس جلى وخفى فالخفى يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس
الخفى فان كل قياس خفى استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق
على غير القياس الخفى ايضا كما ذكر فى المتن لكن الغالب فى كتب اصحابنا انه اذا ذكر
الاستحسان اريد به القياس الخفى وهو دليل يقابل القياس الجلى الذى تسبق اليه الافهام
هذا تفسير الاستحسان وبعض نحيره وافى تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع فى
مقابلة القياس الجلى وقوله الذى تسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلى وهو حجة عندنا
لان ثبوته بالدلائل التى هى حجة اجماعا فيه وهو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس
العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة فى الاصطلاحات وان
انكروا من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعنى به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع فى مقابلة
القياس الجلى ويعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلى فلا معنى لانكاره لانه اما بالاثر كالسلم
والاجارة وبقاء الصوم فى النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة



الحياض والابار واما بالقياس الخفى وذكره والراى للقياس الخفى قسمين الاول
ما قوى اثره اى تاثيره والثانى ما ظهر صحته وخفى فساده اى اذا نظرنا اليه بادى النظر
نرى صحته ثم اذا تاملنا حق التامل علم انه فاسد وللقياس اى للقياس الجلى قسمان
ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفى صحته فاول ذلك راجح على اول هذا اى القسم
الاول من الاستحسان وهو ما قوى اثره راجح على القسم الاول من القياس وهو ما
ضعف اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلى واذا ذكرنا الاستحسان
نريد به القياس الخفى فلا تنس هذا الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثانى
هذا على ثانى ذلك اى القسم الثانى من القياس وهو ما ظهر فساده وخفى صحته
راجح على الثانى من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفى فساده فالاول وهو ان يقع
القسم الاول من الاستحسان فى مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع
الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها
وهو عظم طاهر والثانى وهو ان يقع القسم الثانى من الاستحسان فى مقابلة القسم
الثانى من القياس كسجدة التلاوة يؤدى بالركوع قياسا لانه تعالى جعل
الركوع مقام السجدة فى قوله تعالى وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود
فلا يؤدى بالركوع كسجود الصلوة فعملنا بالصحة الباطنة فى القياس وهى ان السجود
غير مقصود ههنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمستكبرين واعلم انهم جعلوا فى هذه
المسئلة كون السجود يؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان
ولا ادرى خصوصيته بالاول القياس والثانى بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا آخر
وهو قوله وكما اختلفا اى المتعاقدان فى ذرعان المسلم فيه ففى القياس يتحالفان لانهما اختلفا فى المبيع
بعقد السلم فيوجب التحالف وفى الاستحسان لا لانهما اختلفا فى اصل المبيع بل فى وصفه
وذا لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهى انه لا اختلاف فى الوصف

ههنا يوجب الاختلاف في الاصل اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذراع المسلم
فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في المسمى بعقد
السلم فيوجب التحالف كما في البيع فهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام ثم اذا انظر نعلم
انهما اختلفا في اصل البيع بل في وصفه لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف
لان زيادة الذرع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان
الذرع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى اخفى من
الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل
على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض
بينهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت وبالتقسيم
العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا
في صورة واحدة وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر
اما في صور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان القياس
قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح
لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره فلهذا
اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور
الثلث ويرجح في صورة واحدة والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح
الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان
وثانيه مردود بقي الاخران فالاول من الاستحسان اي صحيح الظاهر والباطن
يرجح عليهما اي قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه مردود اي ثاني
الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقي الاخران اي من الاستحسان
وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض وبين الاخرين من القياس
بينهما



ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساده بادي النظر لكن اذا تامل تبين
صحته اقوى مما كان على العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين
القسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل
واحد من اخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احديهما
ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن
من القياس وثانيهما ان تعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان
صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساده بادي
النظر لكن ان تامل تبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا
ومع اتحاده ان امكن فالقياس اولى اي ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع
وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض الا
استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في
الصورتين وانما قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه
الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك
الصفة والظاهر انه لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع
وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك
الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحد الصفتين المذكورتين
في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان
جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا اخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى
المذكور ثم يوجد هذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض
وهو محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع
ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي

الاثر والاستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان
كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك
وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وبين استحسان كذلك وما ذكر من
حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التقسيم ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون
صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو انه اذا تومل حق التامل
يتبين صحته او يتبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوي الاثر
او ضعيفه لا يخلو من احد هذه الاقسام قطعا والمستحسن بالقياس الخفي يتعدى لا
المستحسن بغيره نظيره ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري
فقط قياسا لانه المنكر وعليهما قياسا خفيا لان البائع ينكر تسليم المبيع اي انما يحلف
البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض ما هو ثمن في زعم المشتري وانما يحلف المشتري
لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره في المتن فيتعدى الى الوارثين اي
اذا اختلف وارثا البائع والمشتري في قدر ثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان
والى الاجارة اي اذا اختلف الموجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة
تحالفا واما بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة
تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة والاستحسان ليس من تخصيص
العلة على ما يأتي بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك
لما يأتي في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا **فصل** في دفع العلل
المؤثرة اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة في صورة
مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق اي الجواب عنه يكون باربع طرق الاول منع وجود
العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة لانتقاض فنوقض بالقليل فيمنع الخروج
فيه ونحو ملك بدل المغصوب يوجب ملكا اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدلان والمبدل



في ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر اذ كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب
في غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من
ملك الى ملك عندكم فيمنع ملكه بدله اي ملك بدل المغصوب بان يمنع في المدبر كون
بدله بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة فان ضمان المدبر
ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض
اي المعنى الذي صارت العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة
النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض
بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول لاجله
اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول
فلا يفيد اي التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء الثالث فالوا هو الدفع
بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وذكر له امثلة خروج النجاسة
علة لانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاجل المخمصة
لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة فيضمن الجمل الصائل فنوقض بالمستحاضة والمدبر ومال
الباغي فاجاب في الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونقول به وفي الثالث
بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انما انتفت للبغي او رد فخر
الاسلام للدفع بالحكم ثلاثة امثلة احدها خروج النجاسة علة لانتقاض فنوقض
بالمستحاضة ان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها ان ملك
بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام في الصورتين
بانه انما تخلف الحكم في الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص
العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل الاتلاف لاجل المخمصة لا ينافي العصمة كما في المخمصة
فانه ان اكل مال الغير في المخمصة لاجل المخمصة يجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال

الباغي ان العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاجل المهجة لا يجب
الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاجل المهجة بنا في العصمة كما اجاب بانا لا نسلم
ان حل الاتلاف بنا في العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تنتف بحل
الاتلاف بل بالبغي فاقول الظاهر ان الحكم المدعى في الجمل الصائل وجوب
الضمان او بقاء العصمة فح لا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم بل حاصل هذا
المثال ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلمين
العصمة وهي لا ترتفع الا بعارض وليس في المتنازع وهو الجمل الصائل الا عارض
واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح
رافعا للعصمة فيبقى العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي ان حل
الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي
ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم
وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء آخر هذا معنى قوله والضابط المنتزع
من هذه الصورة ان المعلل ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بعارض كالعصمة هنا وليس
في المتنازع الا عارض واحد واثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما في المخمصة
فنوقض بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الرافع شيء آخر فهذا بيان ان علة
الحكم في صورة النقض شيء آخر ويمكن ان يتكلف في ان يصير هذه المسئلة نظير الدفع
بالحكم بوجه ان يراد بالحكم عدم منافات حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل
قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته
العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافات حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منافات
حل الاتلاف العصمة غير ثابت فيه لان العصمة لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت
بالبغي هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود

العلة



العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاجل المهجة ليس علة لعدم منافاته العصمة لثبوت
حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافات فلا يكون نقضا فلاجل هذه الفسادات
في الامثلة الثلثة اورد مثالا آخر في المتن فقال وانما اورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام
الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض
بالتيمم اي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة
ومع ذلك لا يوجب الوضوء فيمنع عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب
لكن التيمم خلف عنه معناه انا لا نسلم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء
واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فنقول
الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث ثم لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا
هنا ثم اعلم انه ان تيسر الدفع اي دفع النقض بهذه الطرق فبها والا فان لم يوجد
في صورة النقض مانع فقد بطل العلة وان وجد المانع فلا لكن بعض اصحابنا يقولون ان
العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن بل نقول انما عدم الحكم لعدم
العلة حقيقة فيجعل عدم المانع جزء العلة او شرطا لها ثم في جواز التخصيص القياس على الادلة
اللفظية والثابت بالاستحسانات عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية فانه تخصيص
القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون لمانع كما في العلل العقلية وذكروا ان
جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة المسطور في كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع
خمسة لكني عدلت عن هذه لما سنذكر اي مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع
الحر او من تمامها كما اذا اصاب شيئ فلم ينفذ السهم وكبيع مال لا يملكه او من ابتداء الحكم كما اذا اصاب
فدفعه الدرع وكخيار الشرط او عن تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة
وكخيار الرؤية او من لزومه كما اذا جرح واستد حتى صار طبعا له كدامن وكخيار العيب
فالتخصيص ليس في الاولين بل في الاخر لان التخصيص ان يوجد العلة وتخلف الحكم لمانع فالحكم

ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاولين من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة
لم توجد فيهما وفي الثلث الآخر العلة موجودة والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور
على الثلث الآخر فلهذا لم يجعل في المتن ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم
خمسة والفرق بين الخيارات ان في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار
داخل على الحكم وهو الملك على ما عرف في مفهوم المخالفة ان الخيار يثبت بالضرورة
فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب دخوله
على السبب والحكم واذا كان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا واما خيار الرؤية
فان البيع صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم
الرضى بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه
لتمام الرضى لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم
اللزوم على تقدير العيب ففي خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لانه تفريق
الصفقة وهو بعد التمام جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وذا
لا يجوز ولنا ان التخصيص في الالفاظ جائز فيخص بها وترك القياس بدليل اقوى
لا يكون تخصيصا لانه ليس بعلة ح ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده
وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع من غير
تقييد لهم بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند
وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها اي عدم المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد
المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا
زيد الخيار فقد عدم او لنقصانه كالخارج النجس مع عدم الحرج علة لا ينتقض وهذا
معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه
تقتضيه ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يمكن فساد الوضع فيه وما ثبت فساده

وهو

ومنعه على عدم تأثيره شرعا وسيأتي صفاته ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا
لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة اخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب
التعليل وهذا نزاع جدلي ولانه اذا ثبت علية المشترك لا يضره الفارق لكن ان
اثبت في الفرع ما نفاه فيضر وكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل
فينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل كقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل
حق المرتهن هذا التعليل ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا اي
يكون في الحقيقة منعا لعلة المؤثرة فاذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه
فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق حتى لا يتمكن الجدلي برده كقول الشافعي
اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان
البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورده على هذا الوجه
وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نسلم الاصل وهو بيع الراهن فان اراد
ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان
التوقف اي ان كان حكم الاصل التوقف ففي الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان
متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل
آدمي مضمون فيوجب المال كالخطأ اذ لا قدرة فيه على المثل اي في الخطأ على المثل فيجب المال
كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطأ فان اورد على هذا الوجه ربما لا يقبل الجدلي
فنورده على سبيل الممانعة فنوجه هذا اي نوجه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان
حكم الاصل وهو الخطأ شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع مزاحمة اياه يعني المال
شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه
وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي رحمه مزاحمة المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين
ومنه الممانعة فيها اما في نفس الحجة لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد

فقصور ليس كالخطأ

ان الشرع

وهو العمد

والتعليل بالعدم ولا محال ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد
واما في وجودها في الاصل وفي الفرع كما مر واما في شروط التعليل واوصاف
العلة لكونها موثرة ومنها المعارضة واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل
ويسمى مناقضة او يسلمه لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة وتجري في
الحكم وفي علته والاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة بقوله واعلم ان
المعترض بهذا التقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا
علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكر المنع سندا
يسمى مناقضة كما تقول ما ذكرت لا يصح ولعلها لا نظر وجدوا من جزئيات الى آخر ما
عرفت في الممانعة وله ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت
من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله سواء كان
المدلول هو الحكم او المقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى
معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني
فالمعترض لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة
في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال اما الاولى فاما بدليل المعلل
وان كان بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه
فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كالقضاء فنقول
صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعينه كالقضاء لكن هذا التعيين قبل الشروع
وفي القضاء بالشروع اي يتعين الصوم في رمضان قبل الشروع بتعيين الشارع
وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد وكقوله مسح الراس ركن فيسن
تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله
وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذكر النقيض يسمى عكسا





كقوله في صلوة النفل عبادة لا تمضي في فاسدها فتلزم بالشروع كالوضوء
فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع
كالوضوء اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع فانها اذا فسدت يجب
المضي فيها كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها
لا يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم
الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما
في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده فلا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء
النذر والشروع في هذا الحكم والاول اقوى من هذا اي القلب اقوى
من العكس لانه جاء بحكم آخر وبحكم مجمل وهو الاستواء اي الغرض جاء في
العكس بحكم آخر وفي القلب جاء بنقيض حكم بعينه المعلل فالقلب اقوى
لانه في العكس اشتغل بما ليس هو بصدده وهو اثبات الحكم الآخر وفي
القلب لم يشتغل بذلك وايضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء
يكون بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد ايهما واثبات الحكم المبين اقوى
من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء الذي
هو في الاصل فهذا هو قوله ولانه مختلف في الصورتين ففي الوضوء بطريق
شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر عطف على قوله فاما
بدليل المعلل وهو معارضة خالصة وهو اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير
او حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل
فنقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهذا اي الوجه الاول من الوجوه
الثلثة من المعارضة اقوى الوجوه كقوله المسح ركن نظير الوجه الاول كقوله
في صغيرة لا اب لها صغيرة فتنكح كالتي لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها

بولاية الاخوة كما قال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هي
ينتفي سايرها بالاجماع اي لعدم القائل بالفصل فان كل من ينفي الاجبار بولاية
الاخوة ينفي الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة هو
كالثاني نظير الثالث نعي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول فهو احق
بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد
فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود وولدت فالمعارض ان اثبت
حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني
نفيه عن الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب
فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا واما الثانية فمنها ما فيه
معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهو قلب ايضا وانما
يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا
والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة
غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب
غايته ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية يكون عليها افحش فجزاؤها يكون
اغلظ فاذا وجب في البكر لانه يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الالزام
فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا في
الاوليين فيكون فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فنقول المسلمون انما يجلد
بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا نسلم
هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه
تكرر فرضا في الاخريين والمخلص عن هذا اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا
يذكر على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الآخر اذا ثبت المساواة



بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع
تطوعا وفيه خلاف الشافعي رحمه فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع
فنقول النوع الاستدلال من لزوم النذر على لزوم ما شرع لثبوت التسوية
بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان
يجب رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها
كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي رحمه
فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت لحاجة
النفس والمال والبكر فيهما سواء اي لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية
في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة والثيبة فتكونان متساويين فاذا ثبت احديهما
ثبت الاخرى لان حكم المتساويين واحد وهذه المساواة غير ثابتة في المسئلتين
الاوليين على ما ذكروا وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فاراد
ان يبين انه يمكن لنا في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة المخلص عن
القلب ولا يمكن للشافعي رحمه هذا في مسئلة الرجم والقراءة اما في مسئلة الرجم فلان
الرجم والجلد ليسا بسواء في انفسهما لان احدهما قتل والآخر ضرب ولان شروطهما
حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على
وجود الآخر واما في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا بسواء
في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وايضا الجهر ساقط
فيه فقوله على ما ذكروا اشارة الى هذا ومنها المعارضة فان اقام الدليل على نفي
علية ما اثبته المعلل فمقبولة وان اقام على علية شيء آخر فان كانت قاصرة لا يقبل
عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه كما يعارضنا بان العلة الطعم والادخار
وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة وهي القيد

ذلك لان قد يثبت بعلل شتى وان تعدى الى مختلف فيه لقبل عند اهل
النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما انتفى الاخر لا عند
الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تاثير في فساد الاخر **فصل** في دفع العلل الطردية
لما عرفت ان العلة نوعان اما مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة يثبت عليتها
بالدوران دون التاثير وهي معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا ويسمى
علة طردية ففي هذا الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية
وهو اربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف
وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة اي يجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر برفع
الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كغسل الوجه فنقول ليس عندنا ايضا لكن الغرض البعض لقوله به وسلم
ومن زاد او نقص فالاستيعاب تثليث وزيادة وان غير وقال يسن تكراره
نمنع ذلك في الاصل بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة
لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وههنا المحل متسع اي في مسح
الراس المحل وهو الراس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار على ان التكرار ربما
يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب
العلة وعلى تقدير التغيير ممانعة فالحاصل ان نقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة
امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم
بالتثليث التكرار ثلث مرات نمنع هذا في الاصل اي لا نسلم ان الركنية توجب
هذا بل الركنية توجب الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد
بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو
ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة وكقوله صوم فرض فلا يتادى الا





بتعيين النية فسلم موجبه لكن الاطلاق تعيين وكقوله المرفق لا يدخل
في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قلنا نعم لكنها غاية للاسقاط فلا يدخل
تحته الثاني الممانعة وهي اما في الوصف اي لا نمنع الوصف الذي يدعي المعلل عليته كقوله
عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع
بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم مطعوم
مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات
بحسب الاجزاء فهي جائزة لجواز الجيدة بالردي هذا دليل على جواز المجازفة
بالوصف وكجوازه عند تفاوت الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالذات
بحسب الاجزاء وان اراد بها المجازفة بحسب المعيار فيخص لا يدخل فيه اي في المعيار
واما في الحكم عطف على قوله وهي اما في الوصف كما في هذه المسئلة ان ادعيت
حرمة تنتهي بالكيل واما فلا نسلم امكانها في الفرع وان ادعيتها غير منتهية فلا نسلم
في الصبرة فقوله كما في هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين
فالممانعة في الحكم ان يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وقوله فلا نسلم
امكانها في الفرع اشارة الى هذا او يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف
المذكور في الاصل وقوله فلا نسلم في الصبرة اشارة الى هذا وكقوله صوم فرض
فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول بعد التعيين فلا نسلم في الاصل او قبله
فلا نسلم في الفرع اي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته
متعينا فلا نسلم هذا في القضاء وان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل
صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في المتنازع فيه لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا
ممتنع لان الصوم متعين في المتنازع فيه بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم
في المتنازع فيه موقوفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه لا يكون صحة صوم

في مسئلة الاكل والشرب

رمضان ممتنعة وهذا باطل واما فى صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل فيه ايضا
كما مر التى نسبة الحكم الى الوصف كقوله فى الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن
العم فلا نسلم ان العلة فى الاصل هذا اى لا نسلم ان العلة لعدم عتق ابن العم هى عدم
البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما
لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمية وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء
مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نسلم ان العلة فى الحد عدم المالية وكذا فى كل
موضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم
الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وفوق تغيير
وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هذا فيبطل العلة اصلا فان
المعلل اذا تمسك بالعلل الطردية ورد عليها مناقضة فربما يغير الكلام ويجعل علته
مؤثرة فيندفع المناقضة كما سيأتى فى المناقضة فى قوله الوضوء والتيمم طهارتان
اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها اذ لا يندفع بتغيير الكلام كتعليل لايجاب
الفرقة باسلام احد الزوجين اى احد الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول
فعند الشافعى بانت فى الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام
علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهى له وان ابى فرق
بينهما فى الحال سواء كان قبل الدخول وبعده وكالبقاء النكاح مع ارتداد احدهما
اى اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت فى الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة
اقراء عند الشافعى فجعل الردة علة لبقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح و
عندنا تبين فى الحال سواء قبل الدخول وبعده ثم يقيم الدليل على ان التعليلين مؤثران
بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق والردة لا تصلح عفوا وكقوله
اذا صح باطلاق النية يصح عن الفرض فكذا بنية النفل فان بعض العلماء حمل المطلق

على




على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله المطعوم شىء ذو خطر فيشترط
لتملكه شرط زائد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود وقد يقال ما كان له
الحاجة اليه اكثر جعله الله تعالى اوسع الرابع المناقضة وهى تلجى اهل الطرد الى المؤثرة
كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فكيف يفترقان فى النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر الى
ان يقول الوضوء تطهير حكمى كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فنقول نعم اى الوضوء تطهير حكمى
بمعنى ان النجاسة حكمية اى حكم الشرع بالنجاسة فى حق الصلوة فجعلها كالحقيقية فيرتفع بها
الا كارتفاع الحقيقية فهى غير معقولة المعنى يرجع الى النجاسة وهذا الجواب هو الذى
احاله فى فصل شرائط القياس الى فصل المناقضة لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف
التراب فلا يحتاج الى النية فى ذلك اى فى التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى
او لم ينو ثم يصير قربة اى يحتاج الى النية فى صيرورة الوضوء قربة والصلوة
يستغنى عنها اى عن صيرورة الوضوء قربة فى سائر شرائط الصلوة بل يحتاج الى
كون الوضوء طهارة واما المسح فملحق بالغسل تفسير اجواب عن سوال مقدر وهو ان
الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب
ان يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح الرأس ملحق بالغسل لان وظيفة الرأس
كانت هى الغسل لكن لدفع الحرج تخفيفا على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه احكام
الاصل فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها
بالماء معقول قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف فى المعتاد دفعا
للحرج واقتصر على الاصل فى غير المعتاد كالمنى والحيض اى لما اتصف البدن بالنجاسة
بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض
الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض
فى المعتاد دفعا للحرج وبقى غسل الاعضاء الاربعة التى هى امهات الاعضاء فلا يكون

الغسل على الاعضاء الاربعة غير معقول فلا تجب النية واعلم ان الامام
فخر الاسلام ذكر ان تعدي وتخصيص محل الغسل من الطهارة الى الخبث غير معقول
وقولي في التنقيح فهي غير معقول اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول
لا يصح قياس غير السبيلين الى السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان
مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد
هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان يقاس
سائر المايعات على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث وجوابه انه
انما قيس في الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث
واعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام
بكونه غير معقول ان العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا
انه اذا علم ان الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل
بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف فيشترط لصحة القياس كون الحكم معقولا بهذا
المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال
وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين وفي هذا الفصل
فروع اخر طويتها مخافة التطويل **فصل في الانتقال** اي الانتقال من الكلام
الى آخر وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخلو اما ان ينتقل الى
علة اخرى لاثبات علته او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم آخر يحتاج اليه
الحكم الاول او ينتقل الى حكم كذلك اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر
في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علته وهو الاول
او لاثبات حكم وهو الثاني حتى لو لم يكن شيء منهما كان كلاما حشوا واما في الحكم
فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا لكان كلاما حشوا





واما فيهما وهو الثالث فيثبت بالعلة الاولى فالاول صحيح كما اذا قال الصبي
المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره
الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام
الاول بالكلية ويشتغل بآخر كما في قصة الخليل وانما اطلق الانتقال على هذا القسم
لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا على الكلام الاول
فالاول صحيح وكذا الثاني عند البعض لقصة الخليل صلوات الله على نبينا وعليه حيث
قال ان الله يأتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي
دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف
النظار واما قصة الخليل فان الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت
ملزمة واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت فالخليل لما خاف الاشتباه
والتلبيس على القوم انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا
الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف اي ان اعتق المكاتب بنية الكفارة
يجوز الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة اي باع عبده بشرط الخيار يجوز اعتاقه
بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبده ثم اعتقه بنية الكفارة فان قيل عندي لا يمنع هذا
العقد بل نقصان الرق اي نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة فنقول الرق لم ينتقص
ويثبت هذا اي عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد فلا يوجب نقصانا
في الرق وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع كما نقول احتمال الفسخ دليل على ان
الرق لم ينتقص وكلاهما صحيح والرابع احق لان العلة التي اوردها تكون تامة في قطع
الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه او الى علة لاثبات
حكم كذلك فهو باطل **فصل** في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي
في كل شيء ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات

وان بقاء الشرائع بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث
يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعي فانه حجة و
لنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهو ظاهر فبقاء الشرائع بعد وفاته عم
ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته وفي جوازه فقد مر جوابه في النسخ
والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض
فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحياة المفقود فيرث عنده
لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان
عدم الارث من باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار لا يصح عنده فيجعل
براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح
لما قلنا ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي
فيصح الصلح وتجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره المشتري
لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على
المشتري فتجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عنده واذا قال
لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول
المولى عندنا فان العبد يتمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة
لاستحقاق العتق على المولى ومنها اي من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكر في
شهادة النساء اي في الممانعة في دفع العلل الطردية والاخ فانه يمكن الوجود بعلة
اخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط كقول محمد رحمه الله في ولد الغصب
انه غير مضمون لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشتباه كقول زفر ان
غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل
بالشك فان هذا جهل محض لانه لم يعلم ان هذه من اي القسمين **باب المعارضة والترجيح**





واذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد في زمان واحد
فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة والقوة
المذكورة رجحان فان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح
على القياس من قوله م زن وارجح والمراد الفضل القليل ليلا يلزم الربوا في
قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل والعمل
بالاقوى وترك الآخر واجب في الصورتين اي فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف
هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع فاذا تساويا قوة اعلم ان الاقسام
ثلثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس
والثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع كما ان خبر الواحد الذي يرويه عدل
فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه الثالث ان يكونا متساويين قوة
ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الآخر واجب اما الثالث فيما في حكمه
هنا وهو قوله واذا تساويا قوة فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث اما
الاول فمعزول عنها وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا رجحانا والترجيح
انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني فوقع في الكتاب والسنة اي في معارضة
الكتاب الكتاب والسنة السنة يحمل ذلك على نسخ احدهما الآخر اذ لا يتحقق بين
ادلة الشرع لانه دليل الجهل واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض
غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع
تعالى مقدس عن تشريع دليلين متناقضين في زمان واحد بل نزل احدهما سابقا
والآخر متأخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكن
في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة ترجع الى التعارض والمراد صورة التناقض
وهو ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ جواب الشرط

محذوف اى لا يكون المتأخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص اى ما يدفع المعارضة ويجمع
بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين حال تيسره والا يترك ويصار من الكتاب
الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل
على ما كان كما فى سؤر الحمار عند تعارض الاثار روى عن ابن عمر رضه انه نجس وروى
عن ابن عباس رضه انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة فى حرمة لحمه وحله فلما تعارضت
الادلة يبقى الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع
الشك فى زوال الحدث فلا يزول بالشك وهو اى التعارض فى الكتاب
والسنة اما بين آيتين او قراءتين او سنتين او آية وسنة مشهورة والمخلص
اما من قبل الحكم او المحل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمة المدعى بين
المدعيين او بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم وفى موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية
اللغو فى الاولى ضد كسب القلب اى السهو بدليل اقترانه به اى بكسب القلب
حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفى الثانية
ضد العقد اى فى الاية الثانية وهى قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون له حكم فى
المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو فى
هذه الاية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر فى المتن فاللغو يكون شاملا
للغموس فى هذه الاية فيقتضى هذه الاية عدم المؤاخذة فى الغموس والاية الاولى
يقتضى المؤاخذة فى الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة فى
كسب القلب فوقع التعارض فى الغموس وهذا ما قال فى المتن فاللغو فى الاية الثانية
يشمل الغموس اذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله واذا سمعوا





اللغو فاوجب عدم المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة
فى الاولى فى الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفى الثانية فى الدنيا اى
بالكفارة فقال فكفارته والشافعى رحمه يحمل المؤاخذة فى الاولى على المؤاخذة فى
الثانية اى فى الدنيا اى يحمل المؤاخذة فى الاية الاولى على المؤاخذة فى الاية الثانية
وهى المؤاخذة فى الدنيا حتى اوجب الكفارة فى الغموس والعقد فى الثانية على
كسب القلب الذى ذكر فى الاولى اى يحمل الشافعى العقد فى الاية الثانية على
كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور فى الاية الاولى وهو السهو
فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان
لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقى وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة
فى الاية الاولى هى المؤاخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب وهو
يحملها على الدنيوية واما على مذهبنا فان اللغو جاء لمعنيين فيحمل فى كل موضع على
ما يليق به ونحمل المؤاخذة فى كل موضع على ما هو اليق به من الدنيوية والاخروية
واقول لا تعارض هنا واللغو فى الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق
من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم بالغموس والمؤاخذة فى الصورتين فى الآخرة
لكن فى الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذى
فى المنعقدة يستر بالكفارة لا ان المراد المؤاخذة فى الدنيا وهى الكفارة هذا
وجه وقع فى خاطرى لدفع التعارض واللغو فى الايتين واحد وهو السهو اما فى
الاية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب واما فى الثانية فلانه لا يليق من
الشارع ان يقول لا يؤاخذكم بالقول الخالى عن الفائدة الذى يدع الديار بلاقع
اعنى اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كما قال ربنا لا تؤاخذنا
ان نسينا او اخطأنا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الاخروية لان الآخرة هى دار الجزاء

والمواخذة وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد المواخذة الدنيوية لان معنى
الكفارة الستارة اى الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة والآية الثانية
دلت على عدم المواخذة فى اليمين السهو وعلى المواخذة فى المنعقدة وهى ساكتة
عن الغموس فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة فى
الغموس واما الثانى وهو المخلص من قبل الحكم فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا
تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل
الاغتسال والتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشددة
على الاقل وانما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة
لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج
الى الاغتسال ليتاكد الطهارة واما الثالث اى المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان
صريح اختلاف الزمان يكون الثانى ناسخا للاول وان كان دلالة كنصين احدهما
محرم والآخر مبيح يجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد
لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ اى لو قلنا ان المحرم كان
متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر
النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا
فلا يكون الحرمة بعده نسخا وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا
للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد فى الزمان الماضى دليل شرعى دال على
اباحة جميع الاشياء فيلزم ح كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور
غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتمام الدليل
المذكور على وجه لا يرد عليه النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشئ قبل ورود ما يحرمه
او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث



رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان
اذا انتفع بما فى الارض قبل ورود محرمه ومبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا
ورد المحرم فقد تغير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد
المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم ههنا تغيران واما على العكس فلا يلزم الا تغير
واحد فاندفع الايراد بهذا التقرير فتقرر الدليل بهذا الطريق او نقول عنينا بتكرر
النسخ بهذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذى ذكر ثم وقد قال فخر الاسلام هذا اى
تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا فى الاصل
لان البشر لم يتركوا سدى فى شئ من الزمان وانما هذا اى كون الاباحة اصلا
بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة فى الاشياء
كلها بين الناس فى زمان الفترة وذلك الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال
الشرائع فى ذلك الزمان ووقوع التحريفات فى التورية فلم يبق الاعتماد و
الوثوق على شئ من الشرائع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب
على الاتيان بما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان الشئ الذى لا يوجد له محرم ولا مبيح
فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن
ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله
حكم باباحته فى الازل فهو غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به
فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله خلق لكم ما فى الارض
جميعا وعند الاشعرى على التوقف فيفسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل
لانه اما ممنوع من الله تعالى عن الانتفاع به او لا والاول حظر والثانى اباحة ولا خروج
عن النقيضين واجاب فى المحصول عن هذا بان المباح هو الذى اعلم الشارع
فاعله ودل على انه لا حرج عليه فى الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشئ

لان الخلاف في شيء لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدمه فمعنى كلام ان
الشيء الذي كان لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع
بعدم الحرج وهذا الكلام حشو ولا خلاف في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم
العلم بان هناك حكما ام لا وان كان هناك حكم فلا نعلم انه خطر او اباحة اما عدم العلم
بان هناك حكم ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله تعالى حكما اما بالمنع او بعدمه و
اما انه لا نعلم ان الحكم خطر او اباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فمعلوم انه
لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله الحظر او الاباحة وبين من يقول
بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند
من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما ولقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الحديث الا و
قد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل
كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى
لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهان ينظر فيه اي ان احتمل النفي ان
يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلي ينظر في ذلك النفي
فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي
فالاثبات اولى فما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال مثبت
وما روي انه محرم ناف فانه اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلي والاحرام حالة
مخصوصة يدرك عيانا فكلاهما سواء فرجحنا الراوي هنا روي انه محرم عبد الله بن
عباس رضه ولا يعدله يزيد بن الاصم وكذا هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم
ان نكاح المحرم جائز عندنا متمسكا بما روي انه عم تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك
الخصم بما روي انه عليه السلام تزوجها وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي
فالخلاف انه كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في

فنقول نحن لا نعلم ان الحكم عند الله خطر او اباحة مح

الاحرام



١٦٦

في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام
ان الاحرام تغير الى الحل فالاول ناف والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة
مدركة عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس رضه وكذا اعتقت
بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها عبد ناف وهذا النفي مما يعرف
بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير النفي الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامة
التي زوجها حر اذا اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي رحمه لنا انها
اعتقت بريرة وزوجها حر وروي انها اعتقت وزوجها عبد والاول مثبت
والثاني ناف لان معناه ان رقيته لم تتغير بعد وهذا النفي لا يدرك عيانا بل ابقاء
على ما كان فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كان
نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فان بين وجه دليله كان كالاثبات و
ان لم يبين فالنجاسة اولى هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على
العدم الاصلي لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء
بماء السماء او بالماء الجاري وملأه باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس
فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة
اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات وعلى هذا الاصل تتفرع الشهادة
على النفي واما في القياس عطف على قوله في الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض
قياسان فلا يجري على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياس فيأخذ
بايهما شاء من القياسين وكذا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابي بعد شهادة قلبه
ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في الاول
اي في النصين انما وقع التعارض من جهة الشارع المحض بالنسخ منهما فلا يصح عمل باحدهما
مع الجهل وهنا اي في القياسين ليس التعارض من جهة محض لانه اي المجتهد

وهو لم يذكر لفظا بل لالة فى كل واحد من الاجتهاد بن مصيب بالنظر الى الدليل
وان لم يكن بالنظر الى المدلول علما بان فى كل واحد دليل له فى حق العمل **فصل**
ما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا
اما المتن فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة
على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة واما
السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفا بالرواية
والقياس عطف على الكتاب والسنة فما عرف علته نصا صريحا اولى مما عرف
ايماء وما عرف ايماء فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف بالمناسبة
وايضا ما عرف بالاجماع تاثير نوعه فى نوعه اولى مما عرف بالاجماع تاثير الجنس فى
النوع وهذا اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس فى الجنس ثم الجنس القريب
فى الجنس القريب اولى من البعيد ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد ثم
اقسام المركب بعضها اولى من بعض ومن اتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه
شيء من ذلك والذى ذكر فى ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر
اى قوة التاثير كما مر فى القياس والاستحسان وكما فى مسئلة طول الحرة فان الشافعي رحمه
يقول رق ماءه مع غنية عنه لا يجوز كالذى تحته حرة وقلنا هذا نكاح يملكه العبد باذن
مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة وللامة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر وهذا اقوى
اثرا اى قياسنا اقوى تاثيرا من قياس الشافعي اذ زيادة تحرز الحر العبد على حال الحر
قلب المشروع وتضييع الماء بالقول باذن الحرة يجوز فالارقاق دون الارقاق فى الاول
تضييع الاصل وفى الثانى تضييع الوصف ونكاح الامة لمن له سرية جائز مع وجود
ما ذكر من العلة وكما فى نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا
اجتمعا يكون كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع باحلال الامة



المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر وايضا هو دين
يصح معه للمسلم نكاح الحرة فكذا نكاح الامة اى دين الكتابية يصح للحر المسلم نكاح
الحرة التى هى على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التى على هذا الدين
فهذا اقوى اثرا لان الرق منصف لا محرم كما فى الطلاق والعدة والقسم
والحدود ولان الرقيق له شبه بالجماد لكن والجمادات بواسطة الكفر فمن هذا الشبه
قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فاوجب هذان الشبهان التنصيف
فى استحقاق النعم التى تختص بالانسان فطرف الرجال يقبل العدد بان يحل للحر
اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فتنصف باعتبار الاحوال فتحل الامة متقدمة
على الحرة لا متأخرة واما فى المقارنة فقد غلبت الحرمة كما فى الطلاق والعدة اى لما كان
الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد فى حل النكاح بان يحل للعبد ثنتين
وللحر اربع اما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا تحل لها الا زوج واحد
ولا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبر التنصيف بالاحوال اى انها لو كانت متقدمة
على الحرة يصح نكاحها وان كانت متأخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح ايضا
تغليبا للحرمة كما فى الطلاق والاقراء فيثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه
يصح للامة اذا لم يكن متأخرة عن الحرة او مقارنة لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية
اذا لم يكن على الحرة وقوله كما فى الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنتين ليس
تغليبا للحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا لطلقتين عليها فان الحل يكون
اكثر مما يكون مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكما فى نكاح الامة الكتابية قوله
وكما فى مسح الرأس ان المسح فى التخفيف اقوى اثرا من الركن فى التثليث والثانى
قوة ثباته على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف فى هذا الحكم كالمسح
فى التخفيف فى كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان

الركنية لا توجب التكرار كما في اركان الصلوة بل الاكمال ولكن نقول بدا اي بالاكمال و
هو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف
اعتبره الشارع في الوديع والمغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا والايمان ونحوها
فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة
او المغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان ان
البر واجب عليه متعينا فلا يجب التعيين انه فعل لاجل البر وكما في الغصب فانه قول
ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل فهو
على المتعدي اي ان كان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلا في الحقيقة لتلك المنافع
فهو المطلوب وان لم يكن مماثلا في الحقيقة يكون المثل التقريبي افضل من تلك
المنافع لان المنافع الاعيان الباقية خير من الاعراض غير الباقية وهذا الفضل على
المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان
اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني ان اوجبنا الضمان لا يلزم الا اهدار
كون المنافع نامية وان لم يوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل
بالكلية في الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا قلنا التقييد بالمثل واجب في كل
باب كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوها ووضع الضمان عن المعصوم جائز
في الجملة اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم جائز في الجملة كما في اتلاف العادل
مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا قال الله تعالى
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اي من الفضل على المتعدي نسبة الجور
ابتداء الى صاحب الشرع والمراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد وفيه احتراز
عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم عند الله والتفاوت
انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد اما

في مسل



في مسئلتنا فالتفاوت في نفس الواجب لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فوجب
يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز واما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا
عن الدرك اي ان قلنا بعدم الضمان فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع
جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار
الوصف اه بقوله ولان الوصف وان قل فائت اصلا بلا بدل والاصل وان عظم
فائت الى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تأخيرا والاول ابطالا وتقريره ان الوصف
وهو كون المنافع نامية يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق
المغصوب منه في المثل يفوت الى بدل يحصل له في دار الجزاء فهذا الفوت تأخير والاول
وهو فوت الوصف ابطال فالتأخير اولى وضمان العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم المماثلة
جواب عن قياس الشافعي وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فالامثلة
الثلثة المذكورة وهي قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكما في الغصب
اوردناها للترجيح القياس على القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور
اما في الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس قول الشافعي
وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشارع المسح في التخفيف واما الثاني فقياسنا
وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجح على قياسه
وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعيين
في سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في ضمان
المنافع كما في سائر العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على
قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد اه لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلوات
والصوم وجميع العدوانات والثالث كثرة الاصول وهو قريب من الثاني والرابع
وهو العكس اي العدم عند العدم اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح اي

مسح الراس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف خلافا فانه منعكس فان كل ما ليس
بمسح يسن تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمضة متكررة وليست بركن اى
مسح الراس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس
لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة
والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم
الحكم فى جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس
وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كليا كما يقال كل
انسان حيوان ولا ينعكس اى لا يصدق كل حيوان انسان واذا عرفت هذا
فعدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه عكسا لهذا وانما قلنا
انه لازمه لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد
الوصف ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد هذا الحكم فسمى هذا عكسا
وكقولنا فى بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه اى كل مبيع متعين
لا يشترط قبضه كما فى سائر المبيعات المتعينة وينعكس ببدل الصرف والسلم
فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما فى الصرف والسلم فانه اولى من قوله
كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اى كل من العلتين مال لو قوبل بجنسه
حرم ربوا الفضل فانه يشترط التقابض فيه فانه لا ينعكس لاشتراط قبض راس
مال السلم غير الربوى وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قوبل
بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان راس مال السلم
يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فالمراد بغير الربوى
فى المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه
من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان موثران احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه

ای کل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل

فان الظن



فان الظن بعليته اغلب من الظن بعلية ما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان
المعتبر فى العلية التاثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل
شتى فلا يرجع الى تاثير العلل وهو الثلثة الاول اقوى من العدم عند العدم فصل
اذا تعارض وجوه التعارض من الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال كما ترجح
بالوصف الذاتى اولى منه بالوصف العارضى كما تعارض جهة الفساد والصحة فى صوم
رمضان لم يبيته اى لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعى وعنده يصح
عندنا هو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية فى اكثر اليوم فالترجيح
بالكثرة ترجيح بالذاتى وذلك بالعارضى وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم
النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى
فاما ان يفسد الكل واما يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الاخر فالشافعى رحمه
رجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو
وصف عارضى لان وصف العبادة للامساك عارضى لان الامساك من حيث الذات
ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج ونحن نرجح الصحيح على
الفاسد بكون النية واقعة فى اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتى لان
الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف
الذاتى وصف يقوم بالشى بحسب ذاته وبحسب بعض اجزائه والوصف العارضى
وصف يقوم بالشى بحسب امر خارج وذكروا له امثلة اخرى وفيما ذكرنا كفاية بهذا
فصل ومن الترجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اى كقول الشافعى
فى ان الاخ المشترى لا يعتق عنده لان الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم
بوجه كحل الزكوة وحل وضعه وقبول الشهادة ووجوب القصاص فهذا باطل
لان المشابهة فى وصف واحد موثر فى الحكم المطلوب اقوى منها كما من المشابهة

في الغد وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل
القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالقوة وهو لا يتأثر بالعموم ومنها
الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات جزئين ولا اثر لهذا
مسئلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اي لاجل حصول غلبة
الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او
الاكثر اي اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع
الضدين فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل
فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر لا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وايضا القياس
على الشهادة فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا قوله والقياس عطف على قوله
ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو
زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم
ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا
كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف جملة فالابن مسعود رحمه الله في
الاخير اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود رحمه على ابن عم ليس كذلك
اي يستحق جميع الميراث ويحجب الاخر بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب
بالاخوة لام لان هذه الجهة تابعة للاولى اي للاخوة لاب والخبر متحد اي خبر
اي جهة الاخوة لام لا يحجب
الرواية متحدة لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة فيحصل بهما اي بالاخوة
لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف الاولين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة
قوية فيترجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل
هيئة اجتماعية وهذه نوع ثابت على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا



حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية يمنع توافقهم
على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم انا نرجح بالكثرة في
بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد وبالكثرة في صوم غير
مبيت ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ولنا في ذلك فرق
دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع
من حيث المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم
منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كل امر منوط بالكثرة كحمل
الاثقال والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد
واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الآلاف
من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي
راجعة الى القوة فتعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر بنفسه
لا مدخل لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع
بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد
الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحفظه وفرع عليه الفروع قوله ولا
القياس بقياس او عطف على الضمير المرفوع في قوله ولا يرجح ومعناه انه اذا كان
العلة في احدهما مغايرة للعلة في الآخر لكنهما ادتا الى حكم واحد كما ان علة الربا عند الشافعي
الطعم وعند مالك وابي داود وغيرهم
الطعم والادخار فكل واحد من العلتين يوجب حرمة بيع الحفنتين من الحنطة بحفنة
منها اما اذا كان العلة فيهما شيئا واحدا لكن المقيس عليه متعدد فانه لا يكون قياسا
بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح ولا الحديث بحديث آخر وعلى
كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا جرح احدهما جراحة والآخر عشرا فالدية
نصفان وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين والثلث في الحكم لا يرجح صاحب

الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق دون الآخر ولكن ينقسم بعقد الملك لان
الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها فلا ينقسم
عليها المراد بالعلة هنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد
منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي يحصل المعلول منها فالمعلول متولد
منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من دار المشفوع
بها بل ثابت بها لا منها فلا ينقسم عليها **باب الاجتهاد** شرطه ان يحوي علم
الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا
ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطأ فالمجتهد عندنا يخطئ
ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما
معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهدوا
في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد مجتهده لنا ان المجتهدين كلفوا باصابة
الحق ولولا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة
فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف الحكم بالنسبة
الى قومين جائز كما كان في ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم
يتساوى الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها
احق لانها لو استوت لاصيب بمجرد الاختيار ولسقط الاجتهاد وفيه نظر لان قبل
الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات تتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا او تختلف
فيكون متعددا ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عم ان اصبت فلك
عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة في حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا
واحدا وقال ابن مسعود رض ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان
ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نصان صيغة في حادثة





لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف اذا وردا معنى اي كيف يتعدد الحق اذا وردا معنى نظيره
على ان فانا نقول بوجوب الزكوة قياسا على المضروب والشافعي رح بعدم وجوب
الزكوة قياسا على الثياب فان كل منهما مصروف بحاجة فمعنى القياس ان النص
الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان
واردين فيه صريحا كان الحق واحدا الا انه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا
والآخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد في المضروب والنص الوارد
في الثياب واردين في الحلي من حيث المعنى لا يدلان على حقية مدلول كل منهما
اذ دلالتهما معنى لا تزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما صريحا لا يكون مدلول
كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولان الجمع بين الحظر و
الاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين في شريعتنا والتكليف بالاجتهاد يعتمد
جواب عن قول المعتزلة ان المجتهدين كلفوا الا انه اذا اخطأ فهو مصيب نظرا الى
الدليل وله الاجر واما مسئلة القبلة فان فساد صلوة من خالف الامام
عالما حاله يدل على مذهبنا فاما عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصودة لكن
الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة ظن اصابتها
مقام اصابتها ثم اختلف علماؤنا رحمهم الله تعالى في المخطئ فعند البعض هو مخطئ ابتداء
وانتهاء اي بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق المخطئ في الحديث
ولقوله عم في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لو نزل بنا عذاب
ما نجا الا عمر هذا هو القول بقوله عم فدل هذا الحديث على ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء
لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقدم هذا
الحديث وقصته في الركن الثاني في السنة وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء
وهذا ما قال ابو حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد فاذا

١٠٨

كان الحق عند الله تعالى واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى
الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرائطه واركانه فيكون آتيا بما
كلف به من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون
مدلوله قطعيا البتة لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية سمي على كل منهما حكما وعلما لكن سليمان
خص باصابة المطلوب وتضعيف الاجر يدل على هذا ايضا اي على انه مصيب من وجه
دون وجه واما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى من قبل كان
اما القتل او المن ورخص النبي عم بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء
وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة فنزول العذاب كان واجبا على تقدير
عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطا
في الاجتهاد بعد سبق الكتاب والمخطئ في الاجتهاد لا يعاتب الا ان يكون طريق الصواب
بينا والله اعلم بالصواب القسم الثاني من الكتاب في الحكم ويفتقر الى الحاكم وهو الله تعالى

القسم الثاني

لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف
ونورد الابحاث في ثلثة ابواب اعلم اني اخترعت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعلى
ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة **باب** في الحكم وهو قسمان اما ان
لا يكون حكما يتعلق شيء بشيء آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك او سبب ذلك
او نحوه اعلم ان المراد تعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به ككون الشيء علة
لشيء او علة او شرطا فان التعلق بالحاكم ونحوه حاصل في جميع الاحكام اما القسم الاول
فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة وامثالهما فانها صفات لفعل
المكلف واثر له او لا كالملك فان الملك جواز لفعل المكلف وما يتعلق بملك
المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد
الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث يوجب تفريغ الذمة

فالمعتبر




فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان
يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومه اعتبارا اوليا و
الوجوب كون الفعل بحيث لو اتي به يثاب ولو ترك يعاقب فالمعتبر في مفهومه
اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه
اما الاول اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ
الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود
الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه
وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات احكام اخر
منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ
ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن
رفعه واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني
على اعذار العباد او لا يكون اما الاول وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من
الترك مع منعه اي مع منع الترك فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك
مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض وبظني واجب وبلا منعه فان كان الفعل
طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان كان على العكس اي ان كان
الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منعه فمكروه وان استويا فمباح فالفرض
لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان
استخف باخبار الاحاد واما ماولا فلا ويعاقب تاركهما اي تارك الفرض والواجب
الا ان يعفو الله تعالى والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين
الكتاب وخبر الواحد في ان الكتاب ينقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك
يوجب التفاوت بين مدلوليهما فيكون الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ثابتا

يقينا والحكم الذي دل عليه محكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الواجب
عندنا على المعنى الاعم ايضا اي اعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو
ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المنع بالدليل
القطعي والظني فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى و
تركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد
وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبي عم في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة
تطلق على طريقة النبي عم عند الشافعي رح وعندنا يقع على غيرها ايضا فان السلف
كانوا يقولون سنة العمرين والنفل يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون
سنن الزوائد وهو اي الضمير يرجع الى النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي رح لانه مخير فيما
لم يفعل بعد فله ابطال ما اداه تبعا وعندنا يلزم اي النفل بالشروع لقوله تعالى ولا
تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها اي الى
صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي فالترجيح بالمؤدي اولى من العكس لان العبادة
لا تحتمل الانحطاط ولما وجب صيانة ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر فما صار فعلا اولى
اي صيانة ما صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا
قوله تسمية ويجوز ان ينصب تسمية وفعلا على الحال بتقديره حال كونه مسمى وحال كونه
مفعولا والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه اي منشأ الحرمة عين ذلك
الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما واما حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة هنا
ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفي الاول اي الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبوله
الفعل وعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك اي في الحرام لعينه اصلا والفعل
تبعا فتنسب الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل لانه اطلق المحل وقصد
الحال كما في الحرام لغيره فمعنى الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق





اسم المحل على الحال اي الخبز حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشأ الحرمة لا
انها ذكر المحل وقصد به الحال فالمجاز ثمه في المسند اليه وهنا في المسند وهو قوله حرام
اذا اريد منشأ الحرمة والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه
كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد لا بل هذا الاشارة يرجع الى المكروه
كراهة تحريم حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني اي المراد بالثاني ما
لا يكون حكما اصليا اي يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة وما وقع من القسم
الاول اي الذي له حكم اصلي في مقابلتها اي مقابلة الرخصة يسمى عزيمة وهي اما فرض
الضمير يرجع الى العزيمة او واجب او سنة او نفل لا غير والرخصة اربعة انواع نوعان
من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية
من الآخر اي نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان
يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة
من الآخر اما اي الذي اما الاول اي الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة
من الآخر فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اي بالقطع او بالقتل
فان حرمة الكفر قائمة ابدا لان المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان
قائم فيكون حرمة الكفر قائمة ابدا ايضا لكن حقه اي حق العبد يفوت صورة و
معنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن فله ان يجري على لسانه وان
اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير
والافطار ونحوه من العبادات اي اذا اكره على اكل مال الغير او على الافطار
في رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها ففي هذه الصور له ان يعمل بالرخصة
حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه فاولى والثاني اي الذي هو رخصة حقيقة
لكن الاول احق منه بكونه رخصة ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار

السفر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قايم لكن حرمة الافطار غير قايمة رخص
بناء على تراخي حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى بقوله تعالى
فعدة من ايام اخر والعزيمة اولى عندنا لقيام السبب ولان في العزيمة نوع
يسر لموافقة المسلمين هذا دليل اخر على ان العزيمة اولى وتقريره ان العمل بالرخصة
وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل
الى ثواب مخصوص بالعزيمة ومتضمن ليسر مختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعفه
فليس له ذلك لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اي الا ان يضعف
الصوم الصايم استثناء من قوله فالعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه
رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان
في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف
الاول فان المحرم والحرمة قايمتان فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كونه
استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث اي النوع الثالث
هو رخصة مجازا وهو اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة من الاخرين وضع عنا من الاصر
والاغلال يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اي النوع الرابع
هو رخصة مجازا اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا
في الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها
بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الراوي ورخص في السلم فان الاصل
في البيع ان يلاقي عينا وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين
عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة كان حرمتهما ساقطة هنا
اي في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء
عن الحرمة فالفرق بين هذا وبين الثاني ان المحرم قايم في الثاني واما هنا فالمحرم غير

قايم



قايم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنفس
ليس بمحرم في حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة العقل ولا صيانة عند فوت
النفس وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله عم ان هذه صدقة الحديث
روي عن عمر رضي الله عنه انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عم ان هذه
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سال عمر رض لان القصر متعلق
بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلوة ان خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على
العدم عند عدم الشرط وكذا سوال عمر رض دليل عليه ايضا اذ لو كان دالا على
عدم الحكم لما سال ولكان عالما بهذا لانه من اهل اللسان وارباب الفصاحة
والبيان والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد وان كان التصدق
ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص فههنا اولى اي في صورة يكون التصدق ممن
يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد ولان الخيار انما
يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في الكفارة هذا دليل اخر على ان صلوة المسافر رخصة
اسقاط وهو عطف على قوله لقوله عم والرفق هنا متعين في القصر فلا يثبت
الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط واما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن
رفقا ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير يفيده
اكمال الصلوة انه كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذي يكون باداء الفرض
متساو فيهما واما القسم الثاني في الحكم وهو الذي يكونه حكما يتعلق شي بشي آخر فالشي
المتعلق ان كان داخلا في الاخر فهو ركن والا فان كان موثرا فيه على ما ذكرنا في القياس
فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط
والا فان دل على وجوده فعلامة فاما الركن فما يقوم به الشي وقد يستعمل

بعض الناس على اصحابنا بانهم قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن اصلي فان
كان اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء
الواحد فنقول الركن الزائد شيء اعتبره الشارع في وجود المركب لكن ان عدم يحمل على
ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم وللاكثر حكم الكل
من هذا الباب ونظيره اعضاء الانسان فالراس ركن ينتفي الانسان بانتفائه
واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينتقص واما العلة فاما اسما ومعنى وحكما اي يضاف
الحكم اليها بهذا التفسير للعلة اسما وهي مؤثرة فيه بهذا التفسير للعلة معنى ولا يتراخى الحكم
عنها بهذا التفسير للعلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا
هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخنا رحمهم الله بينهما اي بين العقلية
والشرعية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتاخر عن العلل الشرعية واما اسما فقط
كالمعلق بالشرط وعلى ما ياتي واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان
الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه
فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط في اخر فصل مفهوم المخالفة
ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب وكالاجارة
حتى يصح تعجيل الاجرة تفريع على قوله انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير
قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة
متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت
مستقبل كما اذا قال في رجب آجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان
بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوائد
الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة
وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة

التي



التي اخر الحكم عنها لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العقد يكون مشابهة للسبب
لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من اوله ولم
يتخلل الزمان بينها وبين الحكم لا يكون مشابهة للسبب وكذا كل ايجاب مضاف
نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكن يشبه الاسباب وكذا النصاب
حتى يوجب صحة الاداء فيتبين بعد الحول انه زكوة لانه في اول الحول علة اسما
للاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغنى يوجب مواساة الفقير وليس علة
حكما لتراخي الحكم عنه لكنه تشبه الاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن
متراخيا اليه كان علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة
حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقة لان النماء لا يستقل
بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال
النامي ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا
يجب حصوله بالمال لكن النماء وصف قائم بالمال له شبهة العلية لترتب الحكم عليه ولو
كان النماء شيئا مستقلا بنفسه هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا
كان للنماء شبهة العلية كان للنصاب شبهة السببية وكذا مرض الموت والجرح
فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة حتى اذا رجع ضمن
وكذا كل ما هو علة العلة كشري القريب فان كلا منهما علة اسما ومعنى لا حكما لكنه
يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشبه السبب من حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم
واسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنى لا حكما امثلة منها البيع
الموقوف والبيع بالخيار فجعلهما علة اسما ومعنى لا حكما وجعلهما لا يشبهان الاسباب
ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح
في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها يشبه الاسباب ومنها علة العلة

كشرى القريب علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيهما انها علة تشبه
قال الشارح
الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان شرى القريب
ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما تشبه الاسباب
لتوسط العلة وهو الملك وقد جعل الامام فخر الاسلام العلة المشبهة بالسبب
قسما آخر لكني لم اجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام السبعة التي تحصر العلة فيها
وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التاثير ولا الترتب لا يوجد العلة اصلا
وان وجد احدها منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها
فثلثة اقسام آخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم آخر فيحصل سبعة وقد علم
من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد يوجد حيث يشابهها السبب
كالاجارة ونحوها وقد يوجد بدونها كالبيع الموقوف وقد يوجد مشابهة السبب
بدونها كشرى القريب واظن ان شرى القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشبه
السبب واما ما له شبهة العلة كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربوا النسئة
يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة
كالقرابة والملك للعتق فاذا تاخر الملك يثبت الحكم به اي العتق بالملك فانه الجزء
الاخير للعلة فيثبت الحكم به حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان نية الكفارة تعتبر عند
الاعتاق فتعتبر النية عند الشراء ويضمن اذا كان شريكا عندهما اى عند ابا حنيفة
يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وعند ابي حنيفة رح لا يضمن والخلاف فيما اذا اشترياه معا
اما اذا اشترى الاجنبي ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابي حنيفة ان في
الاول رضي الاجنبي بفعل نصيبه حيث اشترك القريب لا يعتبر جهله وفي الثاني
لم يرض وان تاخر القرابة يثبت بها اي العتق بالقرابة حتى لا يضمن مدعي القرابة
ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه قريبه بخلاف

الشهادة



الشهادة اي اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى
المجموع فان رجع يضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء
وهو يقع بهما واما اسما وحكما وهي اما باقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر
والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس
والنكاح مقام الوطي اي المس والنكاح يقومان مقام الوطي في ثبوت النسب
وحرمة المصاهرة اما في النكتة الاول فلم يذكر في المتن المدعو اليه للظهور او
باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله ان احببتني فانت كذا
والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء
والداعي الى ذلك اي السبب المقتضي الى اقامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل
مقام المدلول احد الامور الثلثة المذكورة في المتن اما دفع الضرورة كما في ان
احببتني وكما في الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم الدواعي في الحرمات والعبادات
واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق بين دفع الحرج ودفع
الضرورة ان في الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فان وقوف
الغير عليها محال والضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقامها اما المشقة
في السفر والانزال في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة
الحكم اليهما حرج لخفائهما وبالتقسيم العقلي بقي قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط والفقهاء
جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما ويكون الجزء الاول علة معنى لا اسما
وحكما فالقسم الذي ذكرنا وهو ما له شبهة العلة كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه
والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالداعي مثلا ان كان
مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وايضا لما ارادوا بالعلة حكما
ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما واما السبب فاعلم انه لا بد ان

يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه اى ان كانت العلة مضافة
الى السبب كوطئ الدابة شيئا فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة الى سوقها وقودها
السبب فالسبب فى معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة
وقودها والشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا اى لا يجب القصاص
عندنا على الشاهد اذا شهدا ان زيدا قتل عمرا فاقتص ثم رجع الشاهد لانه
جزاء المباشرة وشهادته انما صارت قتلا بحكم القاضى واختيار الولى وان لم
يكن مضافة اليه اى العلة مضافة الى السبب فسبب حقيقى نحو ان يكون اى
العلة فعلا اختياريا فسبب حقيقى لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك فى
الغنيمة الدال على مال السرقة وعلى حصن فى دار الحرب اى لا يضمن الدال على
مال السرقة السارق ولا يشترك فى الغنيمة الدال على حصن فى دار الحرب
لانه توسط بين السبب والحكم علة هى فعل فاعل مختار هو السارق فى فصل السرقة
والغازى فى الدلالة على الحصن فينقطع بهذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا الاجنبى
اى ولا يضمن قيمة الولد اجنبى قال لآخر تزوج بهذه المرأة فانها حرة فتزوج فاستولدها
فاذا هى امة لا يضمن قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولى على هذا الشرط
ولا يلزم ان المودع او المحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان
لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذى التزم والمحرم بازالة الامن اذا تقررت
بافضائها الى القتل اى تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم
انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغى ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة
الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية
الى القتل اذ قبل الافضاء لا يصير سببا للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان
ازالة الامن سبب للضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف



مال المسلم اى اذا دل رجل السارق على مال مسلم لا يضمن فان كونه محفوظا ليس
لاجل البعد عن ايدى الناس فدلالته لا يكون ازالة الامن وصيد الحرم اى اذا
دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن فان كونه محفوظا ليس بالبعد عن الناس بل كونه فى
الحرم ومن دفع الى صبى سكينا ليمسكه للدافع فوجأ به نفسه لا يضمن لانه تخلل بين
السبب وهو دفع السكين الى الصبى وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبى
قتل نفسه وان سقط عن يده فجرحه ضمن لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف
الحكم الى السبب وهو الدفع ومنه اى من السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق
والنذر المعلقة فالمعلقة صفة التطليق والاعتاق والنذر كان دخلت الدار فانت
طالق ان دخلت فعبده حر ان دخلت فلله على كذا للجزاء متعلق بقوله ما هو سبب
فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم النذر ولانها ربما لا توصل اليه لان الشرط
على خطر الوجود اى لان هذه الامور المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على
كونها سببا مجازا وكاليمين بالله للكفارة اى سبب الكفارة مجازا لانها اى اليمين للبر
فلا توصل الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة
فلا يكون سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط اى فى صورة تعليق الطلاق
والعتاق والنذر بالشرط يصير الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة
فان الحنث علتها وعند الشافعى هى اسباب فى معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك
اى ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان ملكتك فانت حر يكون باطلا
لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط
اذا وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب ثم عندنا لهذا المجاز
شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا وهذا تبيين فى ان
التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر لا لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط

فعلى الوجود لتصح التعليق شرطنا وجودهما في الحال ليترجح جانب الوجود عند وجود
الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل صورة المسئلة اذا قال لامرأته
ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق
حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر لا يبطل التعليق
فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق صحة وجود الملك عند وجود الشرط
لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق
يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك
نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق
وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق
وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق
على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح ثم
لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل ايضا والمراد بزوال
الحل وقوع الطلاق الثلث في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره قلنا اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة
الثبوت في الحال فلا بد من المحل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالواجب
ان لا يدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف اي الجزاء فيكون
الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب
فالمراد بكون البر مضمونا بهذا فيبطله زوال الحل لا زوال الملك اي يبطل التعليق
زوال الحل وهو ان يقع الثلث لا زوال الملك وهو ان يقع مادون الثلث
لانه يمكن له الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف
صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التي يملكها بهذا

النكاح



النكاح اما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلث فالمرأة اجنبية عن الزوج
في تلك الطلقات فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون لوجود الملك
عند الشرط فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة
الى اثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة
الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا واعلم ان لكل من
الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر فسبب الوجوب للايمان
بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب في الافاق والانفس موجودا
دائما يصح ايمان الصبي وان لم يخاطب به وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة
ملك المال لكن اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكوة اشكال وهو ان تكرر الوجوب
بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وههنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب
ان يكون الحول سببا لا النصاب فدفع هذا الاشكال قال الا ان الغنى لا يكمل
الا بمال نام والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر
الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصومه وللصدقة
الفطر راس يمونه ويلي عليه واما الفطر شرط لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون
وهذا لان الانتزاع الحكم عن السبب ولان تجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة و
الثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فثبت الاول
وايضا يتضاعف الواجب بتضاعف الراس والاضافة الى الفطر تعارضه
الاضافة الى الراس وهي تحتمل الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب
هذا سؤال وجواب وهو ان الاضافة آية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فيدل
على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى الراس ايضا فاذا تعارضا
تساقطا ونحن نتمسك على سببية الراس بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من

الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجرى فى النفقة
وايضا وصف المؤنة اى فى قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يرجح سببية
الرأس ولحج البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط وللعشر الارض النامية
بحقيقة الخارج بهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو نماء الارض
حال عن الخارج عبادة اى العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه
الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اى سببه الارض النامية الا ان النماء
يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل عقوبة باعتبار
(وهو الارض ح)
الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد فصار
سببا للمذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا اى لاجل ثبوت وصف العبادة فى العشر
وثبوت وصف العقوبة فى الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا
للشافعى رح وللطهارة ارادة الصلوة والحدث شرط وللحدود والعقوبات ما
ينسب اليه من سرقة وقتل وللكفارات ما ينسب اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة
ولشرعية المعاملات البقاء المقدور لاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعية
(اى التعلق)
كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل
تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يختص باسم السبب وان كان بصنعه
فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب
ايضا مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثيره
لغطا استغربت فى هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك
المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره كما ذكرنا فى القياس
يختص باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو اما حقيقى كالشهادة للنكاح والوضوء
للصلوة او جعلى وهو بكلمة الشرط او دلالتها كالمرأة التى اتزوجها طالق وقد مر ان



ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط فى حكم العلة وهو
شرط لا يعارضه علة يصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود
الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثانى فقط كما اذا اجتمع
(اثر التعليق)
السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهد شاهدان بان الزوج
خير امرأته واخران بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضى بوقوع
الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود
الاختيار علة فان قال ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان
حله احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضى بعتقه ثم حل
فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابى حنيفة رحمه الله لان القضاء ينفذ ظاهرا و
باطنا عنده والعلة لا يصلح لضمان العتق العلة قضاء القاضى وانما لا يصلح للضمان
لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة الشاهدين بخلاف رجوع الفريقين اى شهود اليمين
وشهود الشرط فانه يصلح للضمان لانها اثبتت العتق بطريق التعدى وعندهما
لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ فى الباطن فيعتق بحل القيد وكذا حافر البئر
عطف على المثالين المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد و
التشبيه فى ان هناك شرطا لا يعارضه علة يصلح اضافة الحكم اليها والشرط
هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانع من السقوط فازالة المانع
صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا يصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها
بقوله فان الثقل علة السقوط وهو امر طبيعى والمشى مباح فلا يصلحان للاضافة
الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر فى غير
ملكه لا فيما اذا وقع نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد
الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط فى حكم السبب وهو شرط اعترض عليه

فعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فابق لا يضمن عندنا فانه
للحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب فانه يتقدم على
صورة العلة والشرط يتاخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص واصطبل خلافا لمحمد رحمه الله
لان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان كما يسيلان
ما الزق فان النفار طبيعي للطير كالسيلان للمائع لنا انه هدر في اثبات الحكم
لا في قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال واذا قال الولي سقط
وقال الحافر اسقط نفسه فالقول للحافر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة
وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى
الموت بسبب آخر لانه صاحب علة واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق
بشرطين فان لها وجود شرطا اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول في الملك
لا الثاني لا يطلق وبالعكس يطلق خلافا لزفر رحمه الله صورته ان يقول لامرأته
ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها فدخلت احديهما
ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط عند وجود الشرط
لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول واما العلامة فقد ذكروا
في نظيرها الاحصان لم يتم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو
ووجوده متاخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علية الزنا لا تتوقف
على احصان يحدث متاخرا اقول لما ذكروا ان الشرط امر متاخر عن وجود
صورة العلة يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط
الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلوة والطهارة
الثوب والمكان والبدن لها فالشرط التعليقي متاخر عن صورة العلة والشرط
الحقيقي فلا يجب تاخيره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان

متقدما



متقدما لا يدل على انه ليس بشرط وهذا الاشكال اختلج في خاطري والجواب
عندان الشرط اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون
الشرط متاخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما
كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات فاما ما هو متاخر اقوى مما هو متقدم لان
الحكم كان الشرط الذي هو متاخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط
في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون
متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة فاذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون
في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه لا يثبت العلة
وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا
في معنى العلة قلت ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه
علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل
فيجب ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه
كافر انه اعتقه اي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة النساء مع الرجال
مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا
اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون
الشهادة على المولى الكافر فيقبل ويثبت عتقه والحرية من شرايط الاحصان
فيثبت احصانه بشهادة الكافر قلنا شهادة النساء خصوص المشهود به دون
المشهود عليه اي في عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال
مع النساء لانها لا تثبت العقوبة وهنا لا تثبتها لان الاحصان ليس الا علامة
لكن تتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه ورفع الكفارة وهي تصلح لذلك اي
شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكفار

بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم اي شهادة الكفار
في هذه الصورة تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذي الذي اثبتوا حريته لثبت
عليه الرجم لثبت فلا يصلح لذلك اي لا تصلح شهادة الكفرة لاضرار بالمسلم
وهو ما ذكر من تكذيبه ورفع انكاره وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليست في
حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به العلة قالا ان شهادة القابلة على الولادة
تقبل من غير فراش اي في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف
على قوله من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله ولا حبل اي بلا اقرار الزوج
بالحبل لانه لم يوجد فيها اي في شهادة القابلة الا تعيين الولد وهي مقبولة فيه
اي شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد فاما النسب فانما يثبت بالفراش
السابق فيكون الانفصال علامة للعلوق السابق وعند ابي حنيفة رحمه الله لا تقبل
لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فيشترط لاثباتها
كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة وهو اما الفراش والحبل الظاهر او
اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امرأة عليها في حقه
اي في حق الطلاق عندهما لانه لما ثبت الولادة بها يثبت ما كان تبعا لها لا
عند ابي حنيفة رحمه الله لان الولادة شرط الطلاق فيتعلق به الوجود فيشترط لاثباته
اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما في العلة فانه
يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية فلا تتعدى
اي شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو
الولادة فلا يتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع
عليه الرجال فلا تقبل فيه شهادة الواحدة كما في شهادة المرأة على ثيابة امة بيعت
على انها بكر في حق الرد فان شهادة المرأة لا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة




في حق البكارة والثيابة وكذا ههنا بخلاف البايع وقال الشافعي رحمه الله الاصل
في المسلم العفة فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اي كونها
كبيرة اي تبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة لا انه
يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة الجناية فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم
شرعي سابقا عليه اي على العجز عن اقامة البينة فبمجرد القذف تسقط الشهادة
عند الشافعي رحمه الله وان لم يجلد وعندنا لا تسقط شهادته بمجرد القذف بل انما
تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد بخلاف الجلد اذ هو فعل
حسي اي لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسي
لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز ربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه
حكم شرعي يمكن سبقه فان تحقق العجز ظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا
حين القذف وان لم يتحقق العجز ظهر انه مقبول الشهادة وكان صادقا في
ذلك القذف قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة لان الشهادة مقبولة بعد
حسبة اي حسبة لله تعالى وهو اي القذف لا يحل الا ان توجد الشهود فاذا
مضى زمان يمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا اي لرد
العاض شهادة الرامي والعفة اصل لكن لا يصلح لاثبات رد الشهادة لما
عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة على
الزنا من بعد تقادم العهد بعدما جلد يبطل رد شهادته ويحد الزاني وان تقادم
العهد اي اذا اتى بالبينة على الزنا بعدما جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد يبطل
الرد اي رد شهادة الرامي ولا يثبت الحد اي حد الزنا على المقذوف لان تقادم
العهد صار شبهة في درء الحد **باب** المحكوم به وهو قسمان ما ليس له الا وجود
اذ شرعي حسي وما له وجود اخر شرعي فالاول بعد ان يكون متعلق حكم شرعي اما

ان يكون سببا لحكم آخر او لم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد و
كالاكل ونحوه وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك
وكالصلوة المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسي كالزنا
والاكل وما له وجود شرعي مع وجوده الحسي فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلقا
لحكم شرعي فبعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعي آخر
او لم يكن فحصل اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم
شرعي آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعي وهو وجوب الحد والثاني
(وسبب لحكم شرعي هـ)
ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي لكنه ليس سببا لحكم شرعي
كالاكل اما كونه متعلقا لحكم شرعي فلان الاكل تارة واجب واخرى حرام
والثالث ما له وجود شرعي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي
كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ما له وجود شرعي و متعلق
لحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كالصلوة والوجود الشرعي بحسب الاركان
والشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف
المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا والا فاسدا اي ان لم يحصل معها الاوصاف
المعتبرة يسمى فاسدا وان لم توجد اي الاركان والشرائط يسمى باطلا و
والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول اي ما وجدت
الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق
الله تعالى او حقوق العباد او ما اجتمعا فيه والاول غالب او ما اجتمعا فيه
والثاني غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادة خالصة كالايمان وفروعه و
كل مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد فالايمان اصله التصديق والاقرار
ملحق به حتى ان تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس





وهذا عند بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان التصديق والاقرار لاجراء
الاحكام الدنيوية وهو اصل في حقها اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية
اتفاقا حتى صح ايمان المكره في حق الدنيا ولا يصح ردته وزوائده الايمان الاعمال
وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها
عقوبة كالخراج فلا يبتدا على المسلم لكن يبقى لانه اي الخراج لا تردد بين الامرين
اي بين العقوبة والمؤنة لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب
على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف
غالب ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدا على الكافر لكن يبقى عند محمد رح
كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف رح يضاعف لان فيه اي في العشر
معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه خلاف الاسلام فلا ينافي العقوبة
من وجه فيضاعف اذ هي اي المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اعلم ان محمد رح
قاس بقاء العشر على الكافر على بقاء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف رح
ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغير العشر اما الخراج
فلان فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج
على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهي الفاء يرجع الى قوله والكفر ينافيها
فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف اذ هي في جهة
تشريع في الجملة وعند ابي حنيفة ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضروري فلا
يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة
بخلاف القياس في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية و
غيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم وحق قائم بنفسه اي
لا يجب في ذمة احد كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود و

ای لا یثبت حرمان المیراث في القتل بسبب صح

وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف
بالتقصير والبالغ الخاطئ مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب
كحفر البئر ونحوه والشاهد اذا رجع لانه اي حرمان الميراث جزاء المباشرة
وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا يجب على المسبب
كحافر البئر لانها اي الكفارات جزاء الفعل والصبي اي لا يجب الكفارة على
الصبي لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي رحمه الله فيهما اي في المسبب والصبي
لانها عنده ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى والكافر اي
لا يجب الكفارات على الكافر لوصف العبادة وهي اي العبادة فيها غالبة
اي في الكفارات الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالبة لانه
اي الظهار منكر من القول وزور وكذا في كفارة الفطر اي وصف
العقوبة غالبة فيها لقوله عم فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب
على الخاطئ ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان
الافطار عمدا لما لم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة
محضة فدفع هذا الاشكال فقال لكن الصوم حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه
فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت بل منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا
الزاجر بالوصفين اي العبادة والعقوبة وهي اي الكفارة عقوبة وجوبا و
عبادة اداء وقد وجدنا في الشرع ما هذا شانه اي ما يكون عقوبة
وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود ولم نجد على العكس اي لم نجد في الشرع
ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس حتى
تسقط بالشبهة كالحدود وتفريع على ان كفارة الفطر عقوبة وشبهة قضاء
القاضي في المتفرد اي المتفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته

وفي





وفي ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا يجب عليه الكفارة
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وتسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا
ان اصبح صائما ثم سافر فافطر واما حقوق العباد فاكثر من ان يحصى وما اجتمعا
فيه والاول غالب حد القذف وما اجتمعا فيه والثاني غالب القصاص
واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا وهذه الحقوق تنقسم الى
اصل وخلف فان الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا
في احكام الدنيا اي صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل في احكام الدنيا
ثم اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه
اي لما كان اداؤه اصلا واداء الوالدين خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء
الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكونه تبعية ثم تبعية اهل
الدار او الغانمين خلفا عن اداء احدهما اذا عدما اي اذا عدم الابوان
وكذا الطهارة والتيمم كذا اي التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اي اذا عجز
عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد
كما يجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضروري اي عند الشافعي التيمم خلف عن الماء
عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال
عطف على قوله لم يجز في اناءين نجس وطاهر يتحرى ولا يتيمم فيتوضأ بما يغلب
على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة ههنا وعندنا
يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض اي بين النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة
فانه خلف مطلق لا ضروري ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد حصول
الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في كل واحد منهما فلهذا يجوز امامة المتيمم
للمتوضئ كامامة الماسح للغاسل وعند محمد وزفر رحمهما الله التيمم خلف عن الوضوء

فلا يجوز لان المتوضي صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبنى صاحب
الاصل القوي صلوته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى المصلي بركوع
وسجود على المومي وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا
ثم عدمه لعارض كما في مس السما بخلاف الغموس **باب
المحكوم عليه** ولا بد من اهلية للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل قالوا
هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس
فيبتدي المطلوب للقلب اي نور يحصل باشراق العقل الذي اخبر
النبي عليه السلام انه من اول المخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة
فاذا وجد النور الحسي يخرج ادراكها الى الفعل كذا القلب اي النفس
الانسانية مع هذا النور العقلي وقوله طريق يبتدأ به فابتداء درك الحواس
ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة
ومبدأ تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك الغائب من
الشاهد وينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف
مراتب استعداد لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى
النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا يغيب وهذا
نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف اعلم انما
ذكرنا من تعريف العقل يرد ومثله في كتبهم ومثلوه بالشمس كما ذكر
في المتن وهذا مناسب لما قال الحكماء والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكمة
واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير
والتصرف وقد ادعوا ان اول شيء خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقال عليه السلام
اول ما خلق الله تعالى العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر

النبي عم

النبي عم انه من اول المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسر قوله تعالى
الله نور السموات وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفايض من هذا الجوهر
في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس
الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليه الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة
الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل
فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق
العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم وهي قابلية النفس اشراق ذلك
الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكرنا في المتن فسمي الاول العقل الهيولاني والثاني
العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق
على بعض العلوم فيقبل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات
وجواز الجائزات وقوله يبتدأ به يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك
الحواس بداية ونهاية وكذا للادراك العقلي بداية ونهاية ودرك الحواس
هو بداية الادراك العقلي فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوس
في احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة والمشهور ان
الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم فيه
صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ
يرتسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط
الدماغ ياخذ المدركات من الطرفين ويتصرف فيها ويتركب بينها تركيبا
وتسمى مخيلة ايضا هذا نهاية ادراك الحواس فاذا تم هذا تنتزع النفس
الانسانية من المفكرة علوما فههنا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل
وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى ثم معلومات النفس اما لا يتعلق

بالغير كمعرفة الصانع تعالى وتسمى علوما نظرية واما يتعلق وتسمى عملية فاذا
اكتسبت العملية حركت البدن الى ما هو خير دون ما هو شر فيستدل بهذا على وجود
تلك القوة وعدمها اي يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وهي قابلية
النفس لاشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لا محالة آمرة للبدن
محركة الى ما هو خير عندها ودون ما هو شر عندها والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا
حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة
واذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت
عارفة لحركت ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك
الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان
بالافعال ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس وذلك التفاوت انما
هو لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض والاشراق لشدة صفائها
ولطافتها في مبدأ الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثرتها في اصل
الخلقة متدرجا من النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات
المحمودة فيها فيصير اشد تناسبا بذلك الجوهر وتزداد استضاءتها بانواره و
استفادتها مغانم اثاره فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول
العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية والاطلاع على ما ذكرنا انه مناط التكليف
متعذر قدره الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية
التي هي مراكب للقوة العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب
الامر الخلاف في ايجابه الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل
هذا فرع مسئلة الحسن والقبح المذكورة في باب الامر فالصبي العاقل وشاهق
الجبال مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقد كفرا ولا ايمانا يعذبان وعند الاشعري

بعذران



بعذر ان فلم يعتبر كونه شاهق الجبل فبعضهم قائل ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا
التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه
اي الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم
بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تتوقف شرعا بل عقلا قطعا للدور
لكن قد يتطرق الخطأ في العقليات فان مبادي الادراكات العقلية الحواس
فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيقع الغلط في مقتضيات
الادراكات كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين
فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط
المذكور في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم
العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطأ فيها فهو وحده غير كاف اي العقل
وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا من امرين فلا بد من
انضمام شيء آخر اما ارشادا وتنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان
يحصل التجربة فيه فيعينه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل
المتوسطة المذكورة في المتن وهي قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان لعدم
الاستيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال العقل ولكن الصحيح
منه اعتبار الاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة و
شرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة ان غفلت عن الاعتقاد بين لا
تبين عن زوجها وان كفرت تبين فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم تجعل
مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال لكن ان توجه علم انها ادركت
مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام
اذا لم يحصل التوجه وكذا الشاهق اي لا يكلف قبل مضي زمان يحصل فيه

التجربة وبعده يكلف فلا يضمن قاتل الشاهين ولو قبل مدة التجربة فانه
لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام **فصل** ثم الاهلية ضربان اهلية
وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي
الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه قال الله تعالى واذ اخذ
ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست
بربكم قالوا بلى بهذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بني آدم
وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وربوبيته تعالى والاشهاد عليهم دليل
على انهم يواخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق تجب للرب سبحانه وتعالى
على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به اهل الوجوب عليهم فثبتت
لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي وقال وكل انسان الزمناه طائره
في عنقه العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر فان مر سانحا يتيمنون
به وان مر بارحا يتشائمون به فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب الخير
والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد وخاتمها وسيلة لهم الى
الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر او الزمناه عمله لزوم
القلادة او الغل العنق اي لا ينفك عنه ابدا فدلت الآية على لزوم العمل
الانسان ومحل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله في عنقه استعارة العنق لذكر
الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق وقال
الله تعالى وحملها الانسان فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان بحمل
اعباء التكاليف اي وجوبها عليها فثبت بهذه الآيات الثلث ان للانسان
وصفا هو به يصير اهلا لماله وعليه فقد فسر الذمة بوصف يصير هو به اهلا لماله وعليه
فلا دليل لهذه الآيات على وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود هنا اثبات

اهلية



اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة
على الوصف الذي يصير به اهلا لماله فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في
الارض الا على الله رزقها وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فقبل الولادة
له ذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد يصير ذمة مطلقة لكن الوجوب
غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن
فلا كحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب اي على الصبي وهذا فهم من
قوله فاذا ولد لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة
تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب نظير الصلة التي تشبه المؤن و
الزوجة نظير الصلة التي تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية اي لا يجب
فلا يتحمل العقل اي لا يتحمل الصبي الدية وان كان عاقلا في هذا الكلام ابهام
لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظه عما فعل ولا العقوبة اي لا يجب على الصبي
العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به
وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف
بالتقصير واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا يجب عليه اما البدنية فظاهرة
لان الصبي سبب العجز واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل
النيابة فصارت كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا عبادات فيها
مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رحمه الله لرجحان معنى العبادة ويجب عندهما اعتبارا
اي اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب
على الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا حتى لو وجب اداء
الصلوة على الحائض والحيض ينافيها لظهر حكمه في حق القضاء وفي قضائها
حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في القضاء حرج والاداء

يحتمل اى يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا لان الحدث لا ينافى الصوم
وعدم جوازه منها اى عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القياس فينتقل
الى الخلف اى ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب
الحرج فى الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد فى الصلوة دون الصوم لانه
اى الاغماء قلما يمتد مستوعبا شهر رمضان واما الثانية اى اهلية الاداء فقاصرة
وكاملة وكل يثبت بقدرة كذلك اهلية الاداء القاصرة يثبت بقدرة
قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة
تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبى والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل
وهو عقل البالغ غير المعتوه فما يثبت بالقاصرة اقسام فحقوق الله تعالى
كالايمان وفروعه يصح من الصبى لقوله عم مروا صبيانكم بالصلوة اذا
بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا وانما الضرب للتاديب جواب
اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبى ليس من اهلها
فاجاب بان هذا الضرب للتاديب والصبى اهل للتاديب ولانه عطف
على قوله لقوله عم اهل للثواب ولان الشئ اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحجر
اى بحجر الشرع وهو باطل فيما حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا فى لزوم ادائه
وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضاف الى الكفر الآخر جواب
اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان هو موضوعا عن الصبى لكونه
ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة
بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى الكفر
الآخر لا الى اسلامه وايضا هما من ثمرات الايمان وانما يوقف صحة الشئ بحكمه
الذى وضع له وهو سعادة الدارين الا ترى انهما يثبتان تبعا ولم يعد ضررا

فى



حتى لو كان ضررا لا يلزم بتبعية الاب اذ تصرفات الاب لا يلزم الصغير
فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته
فيلزم احكام الآخرة لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة
حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت
ضمنا اى لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية فى الكفر
والكفر هى الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت وان كانت
ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوى على انها تلزم تبعا ايضا اى الاحكام
الدنيوية بسبب الكفر يلزم الصبى تبعا للابوين وان كان لا يلزم تصرفاتهما
الضارة قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه
يصح وان لم يأذن وليه فان آجر المحجور الصبى المحجور او العبد المحجور نفسه
وعمل يجب الاجرة استحسانا وفى القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد
وجه الاستحسان ان عدم النفوذ كان لحق المحجور حتى لا يلزم ضرر فاذا عمل فوجوب
الاجرة نفع محض وانما الضرر فى عدم الوجوب لكن فى العبد بشرط السلامة
حتى ان تلف فيه يضمن اى ان تلف العبد المحجور فى ذلك العمل يضمن المستاجر
بخلاف الصبى لان الغصب لا يتحقق فى الحر واذا قاتلا يستحقان الرضخ
الضمير يرجع الى الصبى والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اى لا يبلغ
سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة ان لم يأذن الولى اذ فى الصحة
اعتبار الآدمية والتوسل الى درك المضار والمنافع والاهتداء فى التجارة
بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله
فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن
وليه ولا مباشرته اى لا يصح مباشرة الولى الطلاق والهبة والقرض

من قبل الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي دون
غيره من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه فان عليه صيانة الحقوق
والعين لا يؤمن هلاكها جملة غالبة اي لما كان صيانة الحقوق على القاضي والحال
ان العين ربما يهلك فيقرضها القاضي ليلزم في ذمة المستقرض ويأمن هلاكها
وما يتردد بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فمن حيث انه يدخل
المشترى في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البدل من ملكه ضرر يصح
بشرط راي الولي لانه اي الصبي اهل لحكمه اذا باشر وليه فكذا اذا باشر بنفسه
براي الولي ويحصل بهذا اي بمباشرة الصبي براي الولي ما يحصل بذلك
اي بمباشرة الولي مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم
هذا اي تصرف الصبي براي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر عند ابي حنيفة رح
بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول براي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن
فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي فاما من الولي اي بيع الصبي من الولي
مع غبن فاحش ففي رواية يصح بما قلنا انه يصير كالبالغ وفي رواية لا لانه
اي الصبي في الملك اصيل وفي الراي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل
الراي باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة
النيابة اي شبهة انه نائب الولي واذا كان كذلك صار كان الولي يبيع من
نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرنا اي شبهة النيابة في موضع التهمة وهو ان
يبيع الصبي من الولي وسقطت في غير موضعها اي في غير موضع التهمة وهو ما
اذا باع من الاجانب وعندهما متعلق بقوله ثم هذا عند ابي حنيفة رح بطريق
انه اي تصرف الصبي يصير براية اي براي الولي كمباشرته اي الولي فلا يصح
بالغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي ولا من الاجانب واما وصيته اي وصية

الصبي



الصبي فباطل لان الارث شرع نفعا للمورث قال عليه السلام لان
تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اي يمدون
اكفهم سائلين وانما ذكر الوصية لانها ترد اشكالا وهو ان الوصية نفع
لانها سبب لثواب الآخرة ومع انه لا يزول الموصى به ما دام حيا عن ملكه فينبغي
ان يصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث وفي الوصية
ابطال الارث حتى شرع في حق الصبي فرعا على ان الارث شرع نفعا ل
لمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي الا انها شرعت في حق البالغ
كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية لما كان ضررا لكونها ابطالا للارث
ينبغي ان لا يصح من البالغ فاجاب بانها شرعت من البالغ وان كان ضررا
كالطلاق **فصل** في الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما
السماوية فمنها الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال
على نهج العقل الا نادرا وهو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته
القدرة ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يكن الاداء يسقط
الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج على انه لا ينافي
اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو للثواب ثم عند ابي يوسف اصل ع
رح هذا اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا اعترض بعد
البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد رح لم يفرق بين ما عرض
بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط ففي
كل واحد من الصورتين الممتد مسقط عنده وغير الممتد غير مسقط عنده ثم الامتداد
في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد رح بصلوة فيصير الصلوات
ستا وفي الصوم بان يستغرق رمضان وفي الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد رح

وعند ابي يوسف هو الكثرة كاف اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط
الزكوة واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل وذلك لا يكون حجرا
وانما قال هذا جوابا لسوال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا
تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر
في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب بان عدم صحته
ليس بطريق الحجر ويصح تبعا عطف على قوله فلا يصح واذا اسلمت امرأته عرض
الاسلام على وليه ويصير مرتدا تبعا لابويه واما المعاملات فانه يواخذ
بضمان الافعال في الاموال لا الاقوال كما في الصبي في اول حصر الاهلية وهو قوله
بحقوق العباد فما كان منها غرما وعوضا يجب ولا ينافيه اذ هو اهل لكن هذا العارض
من اسباب الحجر وانما هو عن الاقوال فيفسد عباراته ومنها الصغر انما جعل
الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان في مبدا الفطرة لان الصغر
ليس لازما لماهية الانسان او ماهية الانسان لا تقتضي الصغر فيعني
بالعوارض على الاهلية بهذا المعنى اي حالة لا تكون لازمة للانسان وتكون
منافية للماهية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته
فالاصل ان يخلق على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان
يكون من مبدا الفطرة وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة
منافية لهذه الامور فيكون من العوارض فقبل ان يعقل كالجنون اما بعده
فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك فيسقط عنه
ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا
اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة ولكن التكليف
والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث تعقيب لقوله التكليف والعهدة

ساقطان

ساقطان بالقتل ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق لانه لما لا ارث
لعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء انما قال هذا لان الحرمان بسبب
القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل يعجل باخذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس
من اهل الجزاء بالشر فلم يحرم ولا يشكل على هذا بالحرمان بالكفر والرق لان
الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية في الرق ومنها
العته وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة
كلام المجانين وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امراة المعتوه اذا اسلمت
لا يؤخر عرض الاسلام كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والتوقيت بهما
اي الجنون والعته غير مقدرين والصبي مقدر ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب
لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه اي في حق صاحب الشرع
فيما يقع فيه غالبا في حق العباد وهو اما ان يقع فيه المرء بتقصيره كالاكل في الصلوة
مثلا فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم
او يجوز انه مركوز في الانسان كما في التسمية في الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين
فسلام الناسي يكون عذرا لانه غالب لوجوده ومنها النوم وهو لما كان عجزا
عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تاخير الخطاب لا الوجوب اي نفس
الوجوب لاحتمال الاداء بعده بلا حرج لعدم امتداده فان اثم من نام عن صلوة
الحديث وابطل عباراته اي ابطل النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله اوجب
تاخير الخطاب لعدم الاختيار فاذا قرا في صلوته نائما لا تصح القراءة واذا تكلم لا تفسد
واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ومنها الاغماء وهو تعطل القوى المدركة
والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ او القلب وهو ضرب من المرض
فلم يعصم عنه النبي عم وهو فوق النوم فيما ذكر لان النوم حالة طبيعية يتعطل

معها الغفوة المذكورة بسبب ترقي البخارات الى الدماغ ولما كان النوم
حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال والاغماء
على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الا ترى ان التنبه
والانتباه في النوم في غاية السرعة اما التنبه من الاغماء فغير ممكن فلما ذكرنا
فيبطل العبارات ويوجب الحدث في كل حال اي سواء كان قائما او راكعا او
ساجدا او متكئا او مستندا بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة
سبب الاغماء وكونه فوقه ولطافة سبب النوم فمنافاة الاغماء وكونه عدم تماسك
اليقظة اشد من منافات النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم وايضا
كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء يوجب ذلك دفعا للحرج ولما كان نادرا في الصلوة
يمنع البناء وهو في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان
يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم
والزكوة لا يعتبر لانه نادر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع
في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكمي به يصير المرء عرضة
للتملك فيكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى انه لو قضى مجهول النسب ان نصفه
ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده اي
لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق وكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزي
لازمه اتفاقا فمعتق البعض معتق الكل عندهما وعند ابي حنيفة رح متجزي اذ الاعتاق
ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالة كله زوال الرق وهو
العتق فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة ففي الابتداء ثبوت حق العبد تبع ثبوت
حق الله تعالى وفي البقاء على العكس حتى ان زواله تبع زوال حق العبد اي زوال
حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده الا في رد الى الرق

والرق

والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسري ولا يصح منهما
الحج اي من الرقيق والمكاتب حتى اذا عتقا وجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل
العتق بخلاف من الواجب بخلاف الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثنى
في الصلوة والصوم ويصح من الفقير لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة
لنفي الحرج ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة فيصح اقراره بالحدود والقصاص
وبالسرقة المستهلكة سواء كان ماذونا او محجورا اذ ليس فيها الا القطع
وبالقائمة من الماذون واما من المحجور فيصح عند ابي حنيفة رح مطلقا اي في القطع
ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف رح يصح في حق القطع دون المال
وينافي كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة
حتى لا يحتمل الدين الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لا تهمة
في ثبوته كدين الاستهلاك اي اذا استهلك مال انسان والتجارة لا فيما
في ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير اذن ودخل بها يؤخر الى عتقه و
ينتصف الحل فينتصف الحل في حق الرجال اي يحل للحر اربع وللرقيق ثنتان و
باعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق اي في فصل السنة ويحل الامة اذا كانت
مقدمة على الحرة ولا يحل اذا كانت مؤخرة عنها او مقارنة وينتصف الحد والعدة
والقسم والطلاق لكن الواحدة لا تقبل اي تنصيف فتكامل وعدد الطلاق
عبارة عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية
اتساع المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد اعتبر مالكية
الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكية في هذا العدد النقص
يلزم النقصان من النصف ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا
له والملك الاخر وهو ملك المال ناقصا غير منتصف بالكلية لانه يملك اليد الا الرقبة اوجب

ذلك نقصانا في قيمته فانتقص ديته عن دية الحر بشيء هو معتبر شرعا في المهر و
والسرقة وهو عشرة واما المراة فهي مالكة لاحدهما وهو المال دون الآخر
فتنصف ديتها اعلم ان الملك نوعان ملك المال وملك ما ليس بمال وهو ملك
المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول لا بل يملك ملك اليد لا ملك الرقبة
فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر عن دية بالنقص لا نصفها اي اذا بلغ قيمة العبد المقتول
خطأ عشرة الآف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم واما المراة الحرة فان ملك
المال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع
على هذا التقرير في خاطري اعتراض فقلت لكن هذه العلة لا تختص بالدية وايضا
توجب الا كمال فيما هو من باب الازدواج اي لو كانت العلة لنقصان دية
العبد عن دية الحر هذا الامر وجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطلقا في
جميع الصور ولا يكون الرق منصفا لشيء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع
خلاف هذا وايضا لما ذكر ان احد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغي
ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء وليس كذلك ثم قلت
ان العلة لنقصان ديته عن دية الحر ليست ما ذكروا واردت ان ابين ما
هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت وانما انتقص ديته لان المعتبر فيه اي في العبد
المالية فلا ينصف لكن في الاكمال شبهة المساواة بالحر فينتقص وهو اهل التصرف في
المال حتى ان الماذون يتصرف لنفسه باهليته عندنا وعند الشافعي هو لا بل هو
كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم
اذنه سائر الانواع وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة لانه لما
لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وقلنا هو اهل التكلم والذمة فيحتاج الى قضاء
ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد على ما اي اليد ليست بمال فلا يكون الرق منافيا

ملك



ملك اليد لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا وهي الحكم الاصلي في التصرفات
اي اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات فان الانسان محتاج الى الانتفاع بما
يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات
كالشرى ونحوه لحصول اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد
فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء فينقطع طمع الطامعين والاختصا
الى التنازع والتقاتل ونحوهما فثبت ان المقصود في التصرفات ملك اليد فاما ملك
الرقبة فانما يثبت ضرورة الكمال ملك اليد فيبطل ما قال لما لم يكن اهلا للملك لم يكن
اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يكون خالية عن المقصود ولان المقصود
الاصلي هو ملك اليد حاصل للعبد فاما الملك اي ملك الرقبة وانما هو حكم ضروري
اي ليس مقصودا اصليا اي مقصودا لذاته وانما ثبت ضرورة ان يثبت شيء
آخر واذا كان كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالغير لا يوجب عدم اهليته لما
يكون وسيلة اليه اصلا اذا كان اهلا لذلك الحكم المقصود لذاته كملك اليد في مسئلتنا
فاليد يثبت له والملك للمولى خلافة عنه اي يكون المولى قائما مقام العبد لذلك فان
الاصل ان يثبت الملك للمباشر وهو كالوكيل في الملك اي العبد الماذون في الملك بمنزلة
الوكيل اي اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع الملك للموكل في شرى الوكيل
وفي بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل الماذون اي الماذون
في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في بعض الصور مثل مرض المولى وعامة مسائل
الماذون اما مرض المولى فصورته ان الماذون اذا تصرف في مرض المولى حابى
محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى دين و
المسئلة بحالها يعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو
كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال صحة المولى ليس كالوكيل

بالذات يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه
واما عدم اهليته لما هو المقصود دفع

واما عامة مسائل المأذون فكما اذا اذن العبد المأذون عبدا من كسبه في التجارة
ثم حجر المولى المأذون الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره ثم عزل الموكل
الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات المأذون الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل
اذا مات وانما قال في بقاء الاذن لانه في حال الابتداء الاذن ليس كالوكيل
عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون لكن في بقاء
الاذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم كالحر لانا اي العصمة وقد فهمت من قوله
وهو معصوم الدم بناء على الاسلام وداره فيقتل الحر بالعبد والرق يوجب نقصا
في الجهاد على ما قلنا في الحج لان منافعه ملك المولى الا ما استثني فلا يستحق السهم الكامل و
ينافي الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء واما امان المأذون
فليس من باب الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى
كما في شهادته برؤية هلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى
الى كافة الناس ولا يشترط الولاية لمثل هذا او ينافي ضمان ما ليس بمال فلا يجب
الدية في جناية العبد خطأ بل يجب دفعه جزاء اي لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال لان ضمان
ما ليس بمال صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية في جناية
العبد خطأ لان الدية صلة في حق الجاني كانه هبة ابتداء وعوض في حق المجني عليه فكون
المتلف غير مال ينافي الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب
الحق المتلف عليه فصارت رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل
فان الارش اصل في الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة اي
الارش اصل في باب الجنايات خطأ لكن العبد ليس باهل لان يجب عليه الارش لما قلنا
انه صلة ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصار رقبته جزاء لكن لما
اختار المولى الارش فقد اعتبر العبد بقيام رقبة العبد صار وجب الفداء عائدا الى

الى الاصل

الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند
ابي حنيفة رح وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع ومنها
الحيض والنفاس وهما لا يعدمان اهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلاة
والصوم على ما مر ومنها المرض وهو لا ينافي اهلية لكنه لما فيه العجز شرعت
العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان سبب الموت وهو علة الخلافة كان سبب
تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت الضمير في وهو رجع
الى الموت والضمير في كان ومثل فيوجب وفي اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت
علة لان يقوم الغير مقامه مستندا الى اوله اي اول المرض وهو حال عن قوله
فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله بالموت
فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض في قدر ما يصان به حقهما فقط
اي حق الغريم والوارث وقوله في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح بمهر المثل ففي
مقدار مهر المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض محتاج الى النكاح لبقاء نسله
وفي كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتصل حقهما بمهر المثل لم يكن
في الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق لهما فيه وكل تصرف يحتمل الفسخ صح نسخة صح
في الحال ثم ينقض ان احتيج اليه وما لا يحتمل اي الفسخ كالاعتاق يصير كالمعلق بالموت
اي لا يقبل النقض فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل
حق الدائن فيجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل
حق الوارث في الثلثين والقياس في الوصية البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له
اي للمريض ليتدارك تقصيرات ايام حياته في القليل ليعلم ان الحجر وترك الايثار
الاجنبي على الوارث اصل ولما ابطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى بنفسه
اعلم ان الله تعالى فرض اولا الوصية للوارث بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت

ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه قال ﷺ ان
الله فنسخ الاول بطلت اى الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض عينا من
التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين لا بمعناه ومعنى بان
يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة
بان باع الجيد من الاموال الربوية بردى منها وتقومت الجودة عطف على قوله
بطلت فى حقه اى فى حق الوارث كما فى الصغار اى باع الولى مال الصبى من نفسه
تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله
صورة ومعنى فى حقهم اى فى حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان
يأخذ التركة ويعطى باقى الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء شاركهم
البقية ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط فى
حق غيرهم حتى يصح بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض
هذا تفريع على قوله ومعنى فقط فى حق غيرهم كان حق الغرماء والورثة لما تعلق حقهم
بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق
حقهم بالمالية لا بالصورية فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيعتبر العبد مستحقا للحرية
ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهى المالية حتى يجب السعاية
فى الكل اذا استغرق الدين وفيما زاد على ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة
المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن فى
ملك اليد فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على
العبد وان كان فقيرا يسعى فى اقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه
فمعتق الراهن حر مديون فيقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية
بمنزلة المكاتب فلا تقبل شهادته وعندهما هو حر كله والاحكام ههنا دنيوية واخروية
الموت

اما الاولى



اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف يسقط به الا فى حق الاثم وما شرع عليه
لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لان الغاية اى العين هى
المقصودة وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم اليها اى الى الذمة مال او
كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود احدهما اى الكفالة لا يجوز الا ان يبقى
عنه مال او كفيل ويلزمه الدين مضافا الى سبب صحيح فى حياته كما اذا حفر بئرا
فوقع حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصى فيصح فى الثلث
واما ما شرع له لحاجته فيبقى ما تنقضى به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى يرتب
منها حقوقه ولهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعد
موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثار الكفر والحرية اولاده واما المملوكية
فتابعة ههنا فان الاصل فى هذا العقد ثبوت اليد اى تابعة فى باب الكتابة وهو
جواب سؤال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة
قضاء حاجته فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة
الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقى مملوكية الميت
ولا حاجة له ببقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية
تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة يبقى
ضمنا لا قصدا ويثبت الارث بطريق الخلافة والخلافة اذا ثبت سببها وهو
مرض الموت يحجر الميت عن ابطالها فكذا اذا ثبتت اى الخلافة نصا فيما
لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به اى بالموت وانما يثبت به الخلافة لان التعليق
بالموت وصية والموصى له خليفة للميت فى الموصى به فيكون سببا اى التعليق
بالموت سببا فى الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه اى الموت كائن
بيقين فان قيل فعلى هذا ينبغى ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قلنا

بيع العبد المعلق عتقه بالموت اى لا يجوز لامرين احدهما الاستخفاف كما ذكرنا والثاني
التعليق بامر كائن لا محالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه فكل منهما جزء
الانفراد جزء العلة فلا يجوز بيع المدبر ويعتبر كلام الولد في استحقاق الحرية دون
سقوط التقوم لان تقومها انما سقط لانه لما استفرشها صار المتع فيها اصلا والمال
تبعا على عكس ما كان قبله وعلى هذا الاصل وهو ما يحتاج اليه الميت يبقى دون
ما لا يحتاج اليه قلنا لان المالكية يبقى دون المملوكية فلهذا المرأة تغسل الزوج في
عدتها بخلاف العكس لان مالكيته حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها و
انما قال لا يصلح لحاجة فالقصاص لان القصاص عقوبة وجب لدرك الثار وعند
انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة يحتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة
ابتداء حتى يصح عفوهم قبل وفاة المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت حتى
يصح عفوه ايضا ولهذا اى ولاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة ره
القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية بخلاف المال
اى القصاص ونحوه يصلح لحوائج الميت يصرف الى حوائجه ويورث عنه واما احكام الاخرة
فكلها ثابتة في حقه **واما العوارض المكتسبة** فنوعان نوع منه ونوع من غيره اما
الاول فمنها الجهل وهو انواع جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد وضوح
الدليل فديانته الكافر اى اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثل الجهل
فلا يكون الجهل حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه
يصح منهم واما في حكم يحتمل تبدا فعه للتعرض فقط عند الشافعي رح اى ديانته دافعة
للتعرض لهم لقوله تعالى اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمي بشرب الخمر وعندنا دافعة
هي دافعة اى للتعرض ولدليل الشرع في حكم احكام الدنيا استدراجا ومكرا
وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لم يثبت ولهم فيها اى في احكام الدنيا

اعلم



١٩٤

اعلم ان الاستدراج تقريب الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانتهم
دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيوهم تخفيفا لكنه في الحقيقة تغليظ كما ينبئ
في خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل
عند اليأس وصورة التخفيف والامهال يوقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي
وفي توهم الاهمال كما نطق به الحديث وهو قوله عليه السلام امهلناهم فظنوا
انا اهملناهم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي
لهم ان كيدي متين وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال
قوله تعالى نوله ما تولى الآية فيثبت عنده اى عند ابي حنيفة ره تقوم الخمر والخنزير
بالاتلاف وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان وطي فيه اى في نكاح
المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف
فعند ابي حنيفة رح ان وطئه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه ويجب به
النفقة اى بنكاح المحارم ولا يفسخ اى نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين
الا ان يترافعا ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان
بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة و
هي الحفظ فيكون في ثبوتها الحفظ عن التعرض تقريره ان ديانتهم تصلح دافعة
للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا اى الاحكام التي تصلح
ديانتهم دافعة لها لا ثبات ولهم دليل الشرع في تلك الاحكام عندنا كما عرفت
هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدي
الى الغير فيثبتان ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب اشكال على ان ديانتهم
معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يترك اهل ديانتهم في باب الربوا ايضا كما
بان معتقدهم في الربوا ليس هو الحل لقوله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه

وقد خطر بالي على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض
ولدليل الشرع لا يراد به ان ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فان ديانة الكافر
لا يكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع لنكاح المحارم
فانه لا يحل في شريعة من الشرائع لانه لو كان في شريعة ادم عم للضرورة ثم
نسخ في شريعة نوح عم فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب اهل الكتاب
الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكور في
التورية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة
في كتب المجوس ولا يمكن الزامهم بما في كتبنا فافترقا فان قيل ديانتهم ليست
حجة متعدية اجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي
خلف بنتين احديهما زوجته لا ترث بالزوجية اعلم ان الحكم في المقيس عدم
وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في
المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان في الفرع والاصل لكنهما مندرجان
تحت حكم هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير متعدية فلا يثبت بديانتهم
بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا وجود دليل الشرع ثم هو اي التقوم شرط الضمان
لا علة وكذا الاحصان اي احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف
فلا يكون في اثباتهما اي اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل
الضمان والحد انما يثبتان بالتلف للخمر والقذف وانما يلزم القول بتعدي
ديانتهم لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم يتعرض لذكره
اي النفقة فانما يجب دفعا للهلاك فتكون دافعة لا متعدية ولانها لا
تتاتى دائما بجهة غير الزوجة بديانته ولا كذلك من ليس في نكاحها كالوارث
الآخر جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسي وتقريره ان ارث البنت

التي





التي هي زوجته ضرر بالوارث الآخر اي البنت التي ليست زوجته فيكون
متعدية بهما واما عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة رح اما
على قولهما فكذلك ايضا اي ديانتهم للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا
الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا في
شريعة ادم عم لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد اي نكاح المحارم كان في شريعة
كان حكما ضروريا اذ لولا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل والدليل على
هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم عم وكانت
السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى
ذكر من بطن آخر وكان النكاح بين التوامين حراما ولا شك ان التوامين
مخلوقان من ماء اندفق دفعة والولدان من بطنين مخلوقان من مائين
اندفقا دفعتين فالاخت من بطن واحد اقرب من اخت كذلك ولما كانت
الضرورة ينقضي بالتعدي لم يحل الفرق فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة
وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات
فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد
قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر
اذ بعد قصر دليلنا عنهم ابقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم
لا يكون مثبتا للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا
حد القذف يندرئ بالشبهة اي سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم
الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ حد القذف بها قوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم
الآخر فكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف
من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا ولا يجب النفقة ايضا عطف

على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ويعني بالحكم المذكور المفهوم عدم وجوب
حد القذف اما على الدليل الاول فظاهر وهو ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا
وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة واما على الثاني
وهو ان حد القذف يندرئ بالشبهة فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتدأة
فلا تجب كالميراث اذ لو وجبت يصير الديانة متعدية فالحاصل ان المراد بالشبهة
لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مبني على تسليم صحة نكاح المحارم
وكونها حكما اصليا في حقهم والجواب اي جواب ابي حنيفة رح في النفقة انها لدفع الهلاك
فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة
وذلك لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالاهلاك
فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع
الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله وغناها لا يدفع الحاجة الدائمة
بدوام الحبس واما جهل كما ذكرنا اي لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله وهو اما جهل
لا يصلح عذرا لكنه دونه اي دون الجهل الاول كجهل صاحب الهوى في صفات
الله تعالى واحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان متأولا بالقرآن
كان دون الاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه فلا نترك على ديانته لا
نلزمه جميع احكام الشرع وكجهل الباغي فيضمن بالاتلاف مال العادل ونفسه الا ان
يكون له منعة فيسقط ولاية الالزام ويجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث بقتله
لان الاسلام جامع اي بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا والقتل
حق فلا يكون مانعا من الارث وكذا ان قتل عادلا اي لا يحرم الباغي الارث ان
قتل عادلا لانه حق في زعمه ولا يثبنا منقطعة عنه ولما كان الدار واحدة والديانة
مختلفة يثبت العصمة من وجه فلا يملك ماله لكن يضمن بالاتلاف كما في غصب مال غير






متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا اتلف لا يجب عليه الضمان
وان علم بعكس لان القول بانه يملك ماله مع القول بانه يضمن في غاية التناقض وكجهل
من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى و
لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد واليمين اي يمين المدعي فان فيه
مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان او السنة المشهورة كالتحليل
بدون الوطي على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة و
القصاص في مسئلة القسامة فانه ان وجد لوث اي علامة القتل استحلف
الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى او خطأ وهذا عند الشافعي رح وعند مالك رح
يقضى بالقود ان كانت الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي رح وفيه خلاف قوله عم
البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا او حديث العسيلة من المشهور او الاجماع
كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه يتعلق
باول التحف وهو ان المجتهد ليس بعذر حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه
لكونه مخالفا للكتاب والسنة المشهورة او الاجماع واما جهل يصلح شبهة عطف
على النوعين المذكورين في الجهل كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف للكتاب
او السنة المشهورة او الاجماع او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء والعصر به
اي بالوضوء زاعما صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على هذا
التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائزة بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب
لان الترتيب مجتهد فيه فلا يضر جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر
عندنا لانه اداه زاعما صحة ظهره وهذا زعم خلاف الاجماع وعند الشافعي لا يجب قضاء
العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان زعم وقت اداء المغرب ان عصره
جائزة اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم تجز فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء

العصر وان لم يقض الظهر فصلى العصر على ان الظهر جائز اى صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر
بوضوء زاعما صحة الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء
جاهلا ان لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الثانى
غير صحيح فى ظاهر الرواية خلافا للحسن بن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب
على من يعلم وايضا فيه خلاف زفر رحمه فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول
يجزيه فهو فى معنى الناسى للفائتة فيجزيه الفرض الثانى لم يصح العصر اى صلى الظهر بلا وضوء
ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع و
المسئلة المستشهد بها هى الاولى لا الثانى واذا قتل احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن
ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض
لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة فى درء القصاص من قاتل القاتل وكذا المحتجم
اذا ظن انه فطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان قوله عم افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة
فى درء الكفارة اذ هى مما يندرئ بالشبهة وكذا القصاص فى المسئلة السابقة ومن
زنا بجارية امرأته او والده فظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيعتبر شبهة فى
درء الحد حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة لا فى النسب والعدة اى لا يثبت النسب و
العدة بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطى بشبهة وكذا حربى اسلم فدخل دارنا
فشرب الخمر جاهلا بالحرمة اى لا يحد لان جهله يكون شبهة لا ان زنى اى زنا
حربى اسلم حيث يحد لان جهله فى حرمة الزنا لا يكون شبهة لانه حرام فى جميع الاديان
او شرب ذمى اسلم اى يجب الحد لان حرمة الخمر شائع فى دار الاسلام والذمى ساكن
فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة فى درء الحد واما جهل يصلح عذرا فهذا هو
النوع الرابع من الجهل وهو جهل مسلم لم يهاجر بالشرائع وكذا اذا نزل خطاب ولم
ينتشر بعد فى ديارنا فى قصة اهل قبا فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا فى







فى الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا
يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان
الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر
قال الصحابة رضى الله عنهم يا رسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون
الخمر ويأكلون مال الميسر اى بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى
ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا فاما اذا
انتشر فى ديارنا فقد تم التبليغ فمن جهل بها يكون لتقصيره لكن لم يطلب الماء
فى العمرانات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل او ماذون
اى يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح اى من الموكل فان شرى الوكيل قبل العلم
بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولى
وكذا جهل الوكيل بالعزل والماذون بالحجر والمولى بجناية العبد والشفيع بالبيع والامة
المنكوحة بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار اى جهل الوكيل بالعزل وجهل
الماذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى
بجناية العبد الجانى عذر حتى لو باع العبد الجانى قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا بالفداء
وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار
بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت
ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا
اذا علمت بالاعتاق لكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها
واذا بلغت البكر التى زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر
فلا يكون سكوتها رضا اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان الخيار لها لا يكون جهلها
عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها بالاحكام الشرعية ليس بعذر لان الدليل مشهور

في حقها لان طلب العلم واجب عليها فلا لان الشرع يجب ان يكون مشهورا في حقها
فبالجهل لا تعذر وفي حق الامة يحقق لان خدمة المولى تشغلها عن العلم فالدليل
يخفى في حقها فتعذر بالجهل لان البكر الزام الفسخ والامة تريد دفع زيادة الملك
هذا فرق آخر بين البكر والامة في ان الامة تعذر بالجهل لا البكر وتقريره ان البكر
تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق
الامة اثنان وطلاق الحرة ثلثة والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق
احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما في المسائل التي
لا يعرفها الا حذاق الفقهاء حتى يشترط القضاء لانها تتفرع على ان فسخ النكاح
بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو اما بطريق مباح
كسكر المضطر والسكر بدواء كالبنج والافيون وبما يتخذ من الحنطة او الشعير والعسل
وهو كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر من
شراب محرم او مثلث لانه انما يحل اي المثلث بشرط ان لا يسكر فالسكر به يعتبر
كالسكر بالمحرم فيحد به اي بالسكر من المثلث وهو اي القسم الثاني من السكر وهو السكر
من شراب محرم او المثلث لا ينافي الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فتلزمه كل الاحكام وتصح
عباراته وانما ينعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه و
هو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه
لا يرتد واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر بالحدود الخالصة كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى
يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف ونحوهما
او باشر سبب الحد لزمه لكن انما يحد اذا صحا وحده اختلاط الكلام اي حد السكر والمراد
به الحالة المميزة بين السكر والصحو وزاد ابو حنيفة ره ان لا يعرف الارض من السماء





لوجوب الحد فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي
ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يشترط باللسان
ولا يعتبر دلالته اي دلالة الهزل ان يجري المواضعة قبل العقد بان يقال
نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط كونه اي كون الشرط وهو المواضعة
في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي
الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضى بها بل اختيار الحكم والرضى به فوجب النظر
في التصرفات كيف تنقسم فيهما اي في الاختيار والرضا وهي اما من الانشاءات
او الاخبارات او الاعتقادات اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض
كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا في اصل العقد اي يجري المواضعة قبل
العقد بان يتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا يريد البيع فان اتفقا على الاعراض
اي قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح العقد
وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط
لهما مؤبدا اي للمتعاقدين لوجود الرضى بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة
خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار كان راضيا بالمباشرة حاصلا لا بالحكم وهو الملك فيفسد
العقد كما في الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم هذا استدراك
عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد فان نقضه احدهما
انتقض وان اجازاه في الثلث جاز اي اجازاه في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة رح
اي ينقلب جائزا لارتفاع المفسد كما في الخيار المؤبد لا ان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط
للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا تتقيد الاجازة بالثلثة فكلما اجازاه
جاز البيع كما في الخيار المؤبد لا ان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف
على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلث وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء اي

لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا في
الاعراض والبناء يصح العقد عند ابي حنيفة رح عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار من
المواضعة التي لم تتصل به اي بالعقد لاعتبارهما اي لا يصح العقد عندهما فاعتبرا
العادة فان العادة تحقيق المواضعة بما امكن على ان المواضعة اسبق قلنا
الآخر ناسخ الاول وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما لم يمض على المواضعة
واعلم انه بقي بالتقسيم العقلي قسمان لم يذكرهما ما اذا اعرض احدهما وقال
الآخر لم يحضرني شيء او بنى احدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء فعلى اصل ابي حنيفة رح
يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء واما ان تواضعا
على البيع بالفين على ان الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما
وابو حنيفة رح لم يعمل بالعقد في الكل والفرق له بين البناء هنا وثمة ان العمل بالمواضعة
هنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد وقد جد في اصل
العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف اي اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف
فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل العقد وانما الهزل
في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح
العقد بالالفين والعقد بناء على الثمن واما ان تواضعا على ان الثمن جنس آخر
فالعمل بالعقد اتفاقا والفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العمل بها مع صحة
العقد ممكن هناك لا هنا والهزل باحد الالفين ثمة شرط لا طالب له فلا يفسد
انما قال هنا اي فيما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر وثمة
قال انه لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف لا الفان واذا لم يكن
طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله خشبا او كذا وكذا لا يفسد العقد
لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة رح ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد





المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب بها المواضعة وعدم الطلب بواسطة
الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربوا ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض قوله واما
ان لا يحتمل النقض فمنه ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص
واليمين والنذر وحكمه صحيح والهزل باطل لقوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن
جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه
الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه
تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البدل فان اتفقا
على الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء فالفرق لابي حنيفة رح بين هذا وبين البيع
ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية
محمد رح عن ابي حنيفة رح المهر الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فترجح
به اي الثمن وفي رواية ابي يوسف رح الفان قياسا على البيع وفي جنس البدل فان
اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا
ففي رواية محمد رح مهر المثل لان الاصل على رواية محمد رح بطلان المسمى عند الاختلاف
وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في
المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل في المسمى
وهو الالفان اما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل
وفي رواية ابي يوسف رح المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا
كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس ففي
الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة رح
فلترجيح الايجاب اي ترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تاثير الخيار فانه
اذا شرط في الخلع الخيار لها عندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل وعند

ابي حنيفة رح لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة هكذا في مسلّمنا على
كلا المذهبين وكذا في البناء عندهما على ان المال يلزم تبعا اعلم ان المال
في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود
هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت
ثم المال يجب ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة رح يتوقف
على مشيتها واما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه لما
اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فتبطل الشفعة و
بعده التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على
اني بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا الابراء اي يبطل
ابراء الغريم هازلا كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبارات فالهزل يبطلها
سواء فيما يحتمل الفسخ او لا لانه يعتمد صحة المخبر به الا يرى ان الاقرار بالطلاق
والعتق مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف
فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به اي ليس كفره بسبب ما هزل به وهو
اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين
الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله تعالى منه قال الله تعالى ولئن سألتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب
قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم واما
الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان كما
في الاكراه **ومنها** السفه وهو خفة يعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف
موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام رح هو العمل بخلاف موجب الشرع من
وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير
اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر

ص



بين السفه والعته فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف
السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن يعتريه خفة اما فرحا واما غضبا فيتابع مقتضاها
في الامور من غير نظر وروية في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او مذمومة اي
مذمومة وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اول
البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس رشد منكر
لا ينفك عن الجدية عن مثله الا نادرا فيسقط في المنع متى خمس وعشرون سنة
لان اقل مدة البلوغ اثنتى عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل
سن يمكن ان يكون المرء فيه جدا خمس وعشرين سنة واختلفوا في السفيه
فعندهما يحجر الحجر هو منع نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب حقا لدينه
فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها كالقتل عمدا فان العفو عن
القصاص فيه حسن غاية فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا
كان مؤمنا يستحق النظر وفيما سيعطف على قوله حقا له على منع المال وايضا كلمة
العبارة لاجل النفع فاذا صار سفيها يجب دفعها وايضا حقا للمسلمين و
السفهاء ان لم يحجروا واسرفوا فيركب عليهم الدين فيضيع اموال المسلمين
في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما
فعل مرة واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارا وقصته انه دخل ذات يوم مرة
في سوق النخاسين فعشق جارية بلغت في الحسن غايته فعجز عن مكابدة شدائد
هجرها وكان في الفقر والمسكنة بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك
مالا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار عن بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة
لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة وشركاء درسه
يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب

بعدد رجال فجلس على نمرقة ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف
دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله ممتليا
بهجة وسرورا ورد الجواري الى اهلها فلما جاء البايع لتقاضي الثمن لقي المشتري
دوخ فنونه فاخذ ينتف عثنونه وهذا بنا على ان الانسان يمنع عن التصرف
في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف وعند ابي حنيفة رحمهما الله لا حجر لان السفه لما كان
مكابرة وتركا للواجب عن علم اي صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر وما ذكر
من النظر حقا له فذلك جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة وانما يحسن الحجر
السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار اهليته والعبارة وهو
الاهلية نعمة اصلية واليد زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر
بطريق النظر اي عند ابي يوسف ومحمد رح يلحق في كل حكم اي من كان في الحاقه نظر
من الصبي والمريض والمكره المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جاريته فادعى
يثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية ام ولد له وان مات
كانت حرة لان توفير النظر كان في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى
ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون
اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى تعتق من جميع ماله بموته
ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور
جعله ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين
قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة المكره فيثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض
فالتزام الثمن والقيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم
ملحق بالصبي واذا لم تجب على المحجور شي لا يسلم له ايضا شي من سعايته فيكون له
السعاية الواجبة على العبد للبايع وهذا الحجر عندهما اي الحجر المختلف فيه الذي هو

بطريق



بطريق النظر انواع اما بسبب السفه فيحجر بنفسه اي بنفس السفه بلا احتياج
الى ان يحجر القاضي عند محمد رح ويحجر القاضي عند ابي يوسف رح واما بسبب الدين
بان يخاف ان يلجي امواله التلجية هي المواضعة المذكورة مفصلة ببيع او اقرار
فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء وان لم يكن سفيها متصلا بما قبله
وهو قوله فيحجر وكان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي فهذا ضرب
حجر ومنها وهو مديد لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه
من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان
بعضه يضره الصوم وبعضه لا واختلفوا في الصلوة فعند الش رح القصر
رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رض عنها فرضت الصلوة ركعتين ركعتين
فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان حد النافلة يصدق على الركعتين
الساقطتين ولتسميته الصدقة ولعدم افادة التخيير على ما مر اي في فصل العزيمة
والرخصة وانما يثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب
اي اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء
اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر ولما كان
السفر بالاختيار قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف
المريض لكن اذا افطر يصير السفر شبهة في الكفارة واذا سافر الصايم لا يفطر
بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه اي الصايم المقيم اذا سافر فافطر
لا تجب الكفارة عليه واذا افطر ثم سافر لم تسقط اي الكفارة بخلاف ما اذا مرض
والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض
في هذا اليوم تسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن
واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض ضروري

واحكام السفر يثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة والسنة
المشهورة ما روي عن رسول الله واصحابه رضوان الله عليهم انهم ترخصوا برخص المسافر
بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر
لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا ثم اذا نوى الاقامة
قبل الثلثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط
موضع الاقامة لان الاول منع اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام منع للسفر وهذا
رفع اي نية الاقامة بعد ثلثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع وسفر
المعصية يوجب الرخصة وقد مر اي في فصل النهي على ان المعصية منفصلة عنه
فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت في السفر والرجل قد يخرج
غازيا ثم يستقبل غيره فيقطع عليهم فصار النهي عن هذا السفر لمعنى في غيره من
كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان بعينه فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة
بزوال العقل ح قوله تعالى غير باغ ولا عاد فلا اي فاكل غير طالب ولا متجاوز
حد سد الرمق قد تمسك الشافعي رح على عدم الرخص لمن يسافر سفر المعصية
بجعل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله فمن اضطر غير باغ ونحن نقول لا بد من
تقدير قوله فاكل ثم يجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب للميتة قصدا
اليها ولا آكل للميتة تلذذا واقتضاء للشهوة بل يأكلها دافعا للضرورة ولا عاد
حد ما يسد جوعته او لا يبغي ان لا يتجاوز حد سد الرمق ولا يعدو اي لا يرخصها
لوجه اخرى ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما
كما اذا رمى الى الصيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان
فوجد قصد غير تام وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد
ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يؤاخذ بحد او قصاص لانه جزاء

كامل

كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان
لانه جزاء مال لا جزاء فعل ويصلح اي الخطاء محققا لا يوصف لم يقابل مالا ووجبت
بالفعل كالدية انما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطاء محققا فيه كما ذكر
في المتن انه جزاء مال ويوجب الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا
لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ جزاء قاصر الضمير يرجع الى ما هو دائر والمراد
به الكفارة ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعي رح لعدم الاختيار فصار كالنائم
ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ
مقامه لا مقام اليقظة والرضى فيما بني عليهما كالبيع اذ لا حرج في دركهما تقريره ان
الاصل ان لا تعتبر الافعال وان يكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة اما اذا كانت
صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا يعتبر ولا يؤخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا
لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ولان السهو والغفلة مركوزان في الانسان
فيكونان عذرا لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقام دوام
العقل من غير سهو وغفلة اقامة الدليل مقام المدلول لان السهو والغفلة
انما يوجدان لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يوجد
السهو والغفلة الا نادرا وكل فعل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات
صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت ما هذا معنى قوله
دوام العمل بالعقل الخ وانما لم يقم البلوغ مقام اليقظة حتى ابطلنا عبارات
النائم وكذا لم يقم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المبنية على الرضا كالبيع ونحوه
اذ لا حرج في درك اليقظة والرضا ولا حاجة الى اقامة الدليل مقامهما لان الاصل
ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها يقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر
مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكروا اليقظة والرضا دفعا للشبهة

الشافعي رح فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق الصبي ولو قام
البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد على الرضا ثم عطف على قوله ويقع طلاقه قوله واذا اجرى
البيع على لسانه اي لسان الخاطئ خطأ وصدقه خصمه يكون كبيع المكره واما الذي
من غيره فالاكراه بهذا هو التقسيم الثاني من العوارض المكتسبة وهو اما ملجئ بان يكون
بفوت النفس او العضو وهذا معدم للرضا مفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يكون
بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار والاكراه لا ينافي الاهلية
ولا الخطاب لان المكره اما فرض كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او مباح كما اذا
اكره على الافطار في نهار رمضان او مرخص كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر او حرام
كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يوجر مرة ويأثم اخرى ولا الاختيار اي لا ينافي
الاختيار لانه يحمل على اختيار الاهون واصل الشافعي رح في ذلك ان الاكراه بغير
حق ان كان عذرا شرعا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره الاكراه عند الشافعي رح
اما ان يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا او اما ان
لا يكون عذرا واعلم اني اخترت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام
المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر والعصمة يقتضي دفع الضرر بدون رضاه
اي رضا الفاعل ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحامل نسب والا بطل فيبطل الاقوال
كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن
الحامل الاموال اي اذا اكره به على اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن
فيجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يكن عذرا لا يقطع اي الحكم عن فعل الفاعل فيحد الزاني
ويقتص القاتل [illegible] وانما يقتص الحامل بالتسبيب جواب اشكال وهو
لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو
والا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي رح فاجاب بان الحامل

انما يقتص



انما يقتص بالتسبيب وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا اي الحكم عن فعل
الفاعل فيصح اسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى
بعد المدة بالاكراه فيتعلق بما ذكر وهو اسلام الحربي وطلاق المولى وبيع المديون
ماله وهو مذهب الشافعي رح ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء لا اسلام
الذمي به اي بالاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكر انه يبطل
الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء واصلنا ان الاكراه الملجئ لما
افسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير
اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اي صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون
الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك اي كونه آلة له ينسب الى الحامل
والا اي وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل يبقى منسوبا الى الفاعل فالاقوال
كلها لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع فان
كانت اي الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق
ينفذ لانها اي الاقوال التي لا تنفسخ ينفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار والرضى
الحكم ومع خيار الشرط عطف على قوله مع الهزل وهو ينافي الاختيار اصلا اي
ينافي اختيار الحكم اصلا اما اختيار السبب فحاصل في الخيار فلان ينفذ بالاكراه اي
الاقوال التي لا تنفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى وجه الاولوية ان في الهزل
اختيار المباشرة والرضا بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضا به منتفيان اما الاكراه
فالرضا بالسبب والحكم منتف فيه اما اختيار السبب فحاصل في الاكراه مع الفساد
فان كان الطلاق والعتاق واقعين في الهزل من غير اختيار الحكم والرضى به
فوقوعهما في الاكراه مع الاختيار اولى هذا ما قالوا لكن يرد عليه ان اختيار
السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون الفساد واما في الاكراه فلا رضى بالسبب

اصلا واختيار السبب موجود مع الف وفلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع
في الاكراه وانما ذا اتصل بقبول المال اي اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق
يقع الطلاق بلا مال لانه اي الاكراه يعدم الرضى بالسبب والحكم فكان المال
لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اي على المال كما في الخلع الصغيرة فانه يقع الطلاق
بلا مال بخلاف الهزل اما عند ابي حنيفة رح فلان الرضى بالسبب ثابت اي في الهزل
دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اي على المال في الخلع بطريق
الهزل كما في خيار الشرط من جانبها اي اذا خالعها بشرط الخيار لها فيتوقف الطلاق
على قبولها المال وانما قال في جانبها لان شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع
لما عرف ان الخلع يمين في حقه معاوضة في حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر في
بدل الخلع فيجب وان كانت مما ينفسخ ويتوقف على الرضى كالبيع والاجارة يفسد
والملجي وغيره فيهما سواء لعدم الرضا وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل على عدم
المخبر به والافعال منها ما لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب
والزنى فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية
يقتصر عليه ايضا لان في تبديل المحل مخالفة للحامل وفيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم
على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على احرامه ولو جعل آلة يصير محلا احرام الحامل وكذا
اذا اكره على البيع والتسليم يقتصر عليه لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير
تسليم المغصوب ويتبدل ذات الفعل ايضا فان البيع يصير غصبا والاعتاق
وان كان لا يحتمل ذلك اي لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال لكن الاتلاف
يحتمل فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولي تضمن اتلافا ففي المعنى الاول لم يحتمل
فيعتق على الفاعل وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف يحتمل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله
لكن الاتلاف يحتمل فينتقل الى الحامل فيضمن فيكون الولاء للفاعل لانه من حيث

انه

انه اعتاق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل كما وان لم يلزم من جعله
آلة تبدل محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه والقفه
بمخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فتوجب الجناية عليه فقط لكن في
الاثم لا يمكن جعله آلة على الحامل فان كان عمدا فيقتص هو فقط لكن في الاثم لا يمكن
جعله آلة لانه اكرهه بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيأثم كل منهما و
الحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا يدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنى لان
دليل الرخصة خوف الهلاك وههنا في ذلك سواء اي القاتل والمقتول واذا كانا سواء
لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير اي اذا اكره على جرح الغير بالقتل
لا يحل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق
حرمة يده وكذلك بالنسبة الى الغير والزنى فيه معنى القتل لان ولد الزنى بمنزلة الهالك
لانقطاع النسبة عن الغير هالك فان اكره على الزنى لا يحل الزنى وحرمة تسقط كالميتة
والخمر والخنزير فالاكراه الملجي يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل وهو قوله تعالى وقد
فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ان امتنع اثم لا غير الملجي اي لا يبيحها
غير الملجي لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن يحتمل الرخصة وهي اما في حقوق الله
التي لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما في
حقوقه التي تحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فيرخص بالملجي وان صبر صار شهيدا
وقد مر في فصل الرخصة وزنى المراة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب
بخلاف زناه اذا اكرهت المراة على الزنى بالملجي رخص لها فان حرمة الزنى عليها
حق الله تعالى وليس بباب الاكراه على قتل النفس اذ في زنى المراة ليس قطع النسب
اذ لا نسب من الزناة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنى الرجل فانه بمنزلة القتل
لانه قطع النسب ولما رخص زناها بالملجي لا تحد بغير الملجي للشبهة ويحد هو اي اذا

اكرهت المراة على الزنا بالملجى يكون زنا ما مرخصا فينبغي انها ان زنت بالاكراه
بغير الملجى يكون في زنا ما شبهة الرخصة فلا تحد واما الرجل فزنا بالاكراه الملجى
فان في بغير الملجى يحد لعدم شبهة الرخصة واما في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم
وحكمه حكم اخويه في انه يرخص بالملجى وان صبر صار شهيدا والمراد باخويه حرمة
لا يحتمل السقوط لكنها لم يسقط وهما حق الله ويجب الضمان لوجود العصمة والله اعلم
والله ولي العصمة والتوفيق تم كتاب التوضيح في شرح التنقيح للامام الهمام
والنحرير الفهام الفاضل الكامل العامل المتقن المحقق المدقق كشاف
المشكلات حلال المعضلات مجمع الفضائل والفواضل مكمل علوم
الاواخر والاوائل والمفاخر العلية والمناقب السنية مولانا
صدر الشريعة البخاري مد الله ظلال جلاله وافاض
عليه شابيب فضله وافضاله على يدي العبد
الضعيف الخاطي الراجي رحمة ربه اللطيف
محمد بن حسن المرزيفوني رزقه
الله تعالى سعادت الدارين
وهو الدين يوم الثلث من
شهر ذي القعدة المبارك
سنه ثمن وتسعين والف
تم

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]